ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

VOLUMEN I

Rosana Guber
Lía Ferrero
Editoras

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN LA ARGENTINA

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

Rosana Guber y Lía Ferrero

(Editoras)

Volumen I

Asociación Latinoamericana de Antropología

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen I / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:
978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA
978-9915-9333-4-4 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020
Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: Leopoldo J. Bartolomé. Misiones, S.f. / S.a.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

Agradecimientos 11

Introducción 15
Rosana Guber y Lía Ferrero

1. El territerie habitade. Origen, arrincenamiente y periforia

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 45

La eternidad de lo provisorio. El sistema geográfico de Enrique Delachaux y el orden de las colecciones antropológicas en la Argentina 47
Irina Podgorny

Tucumán y su antropología de provincia con proyección nacional 77
Sergio Carrizo

Religión, política y prehistoria: una nueva apreciación del persistente legado de Oswald Menghin 95
Philip L. Kohl y José A. Pérez Gollán

Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida 127
Rolando Silla

Antropólogos y antropología entre las Universidades Nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba. Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno del liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976) 151
Mirta Bonnin y Germán Soprano

Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina 183
Raúl Carnese, José Cocilovo y Alicia Goicoechea

2. Articulacienes locales de la expansión. Precesos de clasificacién, colonizacién y nacienalizacién

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 219

Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto 221
Ana María Lorandi

Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera 241
Guillermo Wilde

Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras 275
Lidia R. Nacuzzi y Carina P. Lucaioli

Los llanos riojanos en el siglo XVIII. Problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria 305
Roxana Boixados y Judith Farberman

Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe 327
Diego Escolar

3. Nnestra primera antrepelogía secial

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 359

La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales 361
Edgardo Garbulsky

Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño 379
Santiago Bilbao

De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio 441
Hugo Ratier

¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino 463
Esther Hermitte y Carlos Herrán

Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social 487
Hebe M.C. Vessuri

Ideología y organización de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe, 1971-1976 525
Eduardo Archetti

La familia matrifocal en los sectores marginados. Desarrollo y estrategias adaptativas 547
Leopoldo Bartolomé

4. Las lenguas de uu país monelingüe

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 575

Los pueblos indígenas del Gran Chaco 577
José Braunstein

Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba 'qom' hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina 589
Margot Bigot y Héctor Vázquez

El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social 605
Lucía Golluscio y Ana Ramos

"Guaraní sí, castellano más o menos". Etnografía en colaboración con niños/as en una escuela rural de Corrientes, Argentina 631
Carolina Gandulfo

Clase, masculinidad y lenguas en el trabajo migrante santiagueño 657
Héctor Andreani

Nota editorial

Como sucede con las fotos familiares, quienes hacemos antropología nos encontramos con imágenes de las que sabemos poco. Sus dueños, ya fallecidos, no han dejado indicaciones ni leyendas, ni siquiera el año escrito en el reverso. Quienes conocieron al/los retratados no atinan a dar con la escena, el lugar y la gente, y apuestan sus interpretaciones. En la Argentina sabemos que el hombre ubicado a la derecha de la foto, con un cigarrillo en la mano y con anteojos y barba, es Leopoldo J. Bartolomé, uno de los autores de este volumen (sección 3). Sus colegas de entonces dicen que estaba muy joven y por lo tanto la foto debía ser de su trabajo de campo en el Chaco a fines de los años 1960, con su estudio sobre movimientos agraristas. En vez, Gabriela Schiavoni reconoce un pequeño secadero de yerba mate en la pequeña construcción de paja del costado derecho de la segunda foto. Además, su hija Paula Bartolomé, que nos la proporcionó, dice que su aspecto y entorno es la Misiones a comienzos de los '70, porque Leopoldo se parece mucho a cómo lo recuerda de chica, cuando lo acompañaba con su hermana mayor Mara en las visitas a los colonos yerbateros los fines de semana. ¿Será que en aquella oportunidad Leopoldo fue con un técnico del INTA en Presidencia Sáenz Peña, Chaco? ¿Será que fue con un técnico al departamento Apóstoles de la provincia de Misiones? En todo caso, añadimos otras dos fotos con las que ésta forma una serie. Y si alguien sabe dónde fue tomada y en qué circunstancia, ALA y estas coordinadoras le agradeceremos se comunique con nosotras en esta pequeña historia que, como tantas, tiene final abierto.

Agradecimientos

Esta obra, a la que entre nosotras empezamos a llamar "el ARsaurio" por su magnitud, hizo posible un emprendimiento inimaginable para una editorial comercial en la Argentina. Por la iniciativa, el respaldo, el impulso y el trabajo, le agradecemos a la Asociación Latinoamericana de Antropología y a su presidente Eduardo Restrepo, esta oportunidad para poner nuestras antropologías latinoamericanas en visibilización, en relación y en discusión.

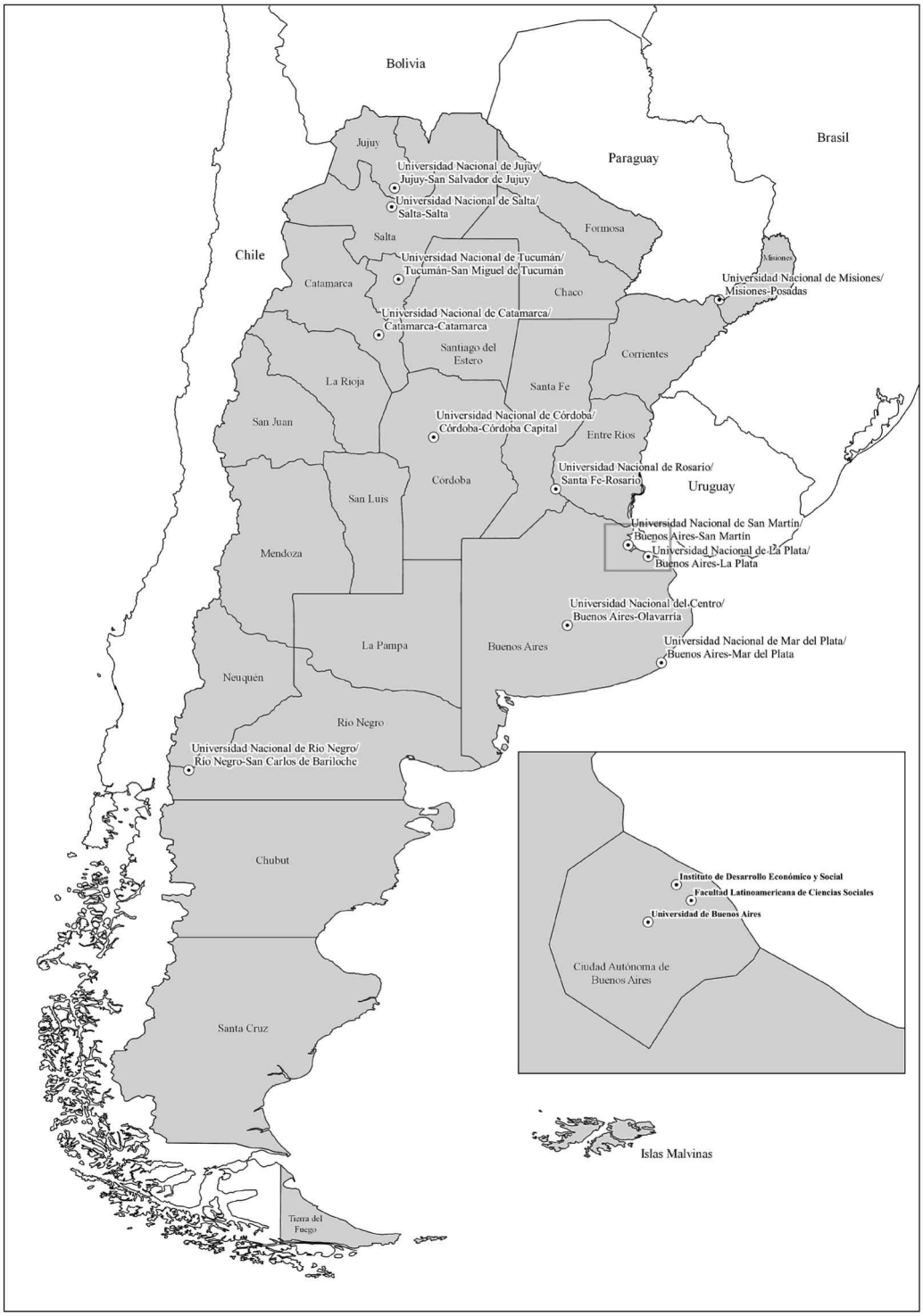
Vaya nuestro agradecimiento, además, a las publicaciones nacionales y extranjeras que autorizaron la reedición de los artículos que aquí incluimos. Y también a quienes estamos reeditando no sólo por autorizarnos a hacerlo, sino porque nos ayudaron con aclaraciones, información y supervisión hasta último momento.

Agradecemos también a quienes recomendaron textos, lecturas complementarias, y comentarios a la estructura y a los párrafos de presentación. Sin ser exhaustivas, mencionamos especialmente a Denis Baranger, Liliana Bergesio, Mauricio Boivin, Mirta Bonnín, Claudia Briones, Marilyn Cebolla Badie, Carolina Gandulfo, Fabiola Heredia, Axel Lazzari, Marta Maffia, Silvina Merenson, Daniel Míguez, Lidia Nacuzzi, Paola Pacor, Vivian Scheinsohn, Gabriela Schiavoni, Hebe Vessuri, Pablo Wright, Mariela Zabala, Laura Zapata, Juan Pablo Matta, Ezequiel Grisendi, Eva Muzzopappa, Diana Lenton, Patricia Arenas, Gloria Rodríguez, Catalina Buliubasich, Ricardo Fagoaga, Morita Carrasco, Agostina Gagliolo, Juan José Gregoric, Noelia Enriz y Bárbara Galarza.

Los anexos fueron pequeñas investigaciones que hicimos paralelamente a todo el proceso de preparación del ARsaurio. El desafío fue inventar estos espacios para mostrar los idas y vueltas de nuestras antropologías y ampliar la nómina de los argentinos que emigraron y los extranjeros que trabajaron aquí a nombres y épocas menos conocidas, y a lugares del mundo con los que nuestras antropologías dialogan muy esporádicamente. Para expandir el listado del anexo I "Argentinos

Afuera", nos fue muy útil contar con las sugerencias de colegas provenientes de la antropología social, la biológica, la arqueológica y la etnológica. Queremos agradecer especialmente a Vivian Scheinsohn por indicarnos colegas y compatriotas que han hecho descollantes carreras en el exterior. Para el anexo II "La Argentina como objeto antropológico", tratamos de extender los límites habituales de colegas procedentes de los Estados Unidos., Francia y Gran Bretaña a otros lugares del mundo. Aunque seguramente falta mucho, "lo mejor es enemigo de lo bueno" y aquí mostramos algunos resultados. Nos ayudaron en la tarea Máximo Badaró, Marit Melhuus, Marian Moya, Gustavo Lins Ribeiro, Susann Ullberg Báez y Sergio Visacovsky.

Agradecemos a quienes nos acompañen en el recorrido de estas páginas, tantas como las propuestas de las antropologías argentinas. Y por último, el agradecimiento más especial es el que recíprocamente nos brindamos entre las dos editoras de este triple volumen: por las ganas de trabajar, por la decisión de aprender, por la voluntad de reconocernos y respetarnos en nuestros criterios, y por seguir adelante.



Mapa. Universidades o Institutos con programas de grado y/o postgrado en antropología

Introducción

Rosana Guber y Lía Ferrero

Todo un desafío. Toda una distinción. Haber sido encomendadas con la tarea de reunir en estos tres volúmenes algo así como las "antropologías hechas en la Argentina" es una distinción de la Asociación Latinoamericana de Antropología, ALA, por su confianza en que nosotros podríamos hacerlo. Y es también un desafío porque, al aceptarlo, decidimos enfrentarnos a las muchas decisiones que esta tarea demanda: revisar las concepciones acerca de nuestra disciplina, sus historias locales y regionales, los modos de organizar sub-disciplinaria y temáticamente los materiales, los modos de presentarlos y fundamentar la exposición de artículos, autores, temáticas y enfoques y, con todo esto, ayudar a comprender qué nos fue constituyendo como un campo histórico-social académico específico del cual fuimos, somos y seguiremos siendo parte.

Para llevarla a cabo, encaramos la labor como si fuera una investigación, es decir, construimos estos volúmenes como si fuese la elaboración de un objeto de conocimiento. En esta introducción queremos explicar cómo fue ese proceso, explicitando los criterios que pudimos imaginar y finalmente plasmar aquí. Advertimos qué puede y qué no se puede encontrar en estas páginas y por qué, sugiriendo al lectorado una mirada no sólo de los artículos tomados de manera individual, sino del contexto que produce y que resulta de su compilación, organización y secuencia. Un contexto que debiera transmitirnos algo de eso que llamamos "antropologías hechas en la Argentina".

Las decisiones que fuimos haciendo (más que "tomando", como solemos decir en la Argentina) partieron de la convocatoria de ALA, cuyo

> "proyecto editorial [...] tiene como propósito publicar compilaciones de artículos, capítulos de libros, ponencias, conferencias y otros trabajos escritos fundamentales de autores y autoras de las antropologías de los países que conforman nuestra región o que hayan reflexionado sobre estas. La intención se centra en dibujar un mapa de las antropologías

> de América Latina para ir construyendo sus genealogías, sus propuestas metodológicas, sus reflexiones y construcciones teórico-prácticas, con el objetivo de re-conocernos y buscar los puntos de soldadura y las preocupaciones que nos integran o diferencian".[1]

En nuestro caso particular, esa compilación trata acerca de las distintas formas que hemos tenido de hacer distintas antropologías en la Argentina. Para ello, proponemos repasar la propuesta partiendo de las tres cuestiones implícitas en el nombre de esta Colección y desde nuestro caso específico. "Antropologías" en plural, evoca modos de hacer y concebir nuestro *métier* en el país, con particular atención en aquello que hoy llamamos "subdisciplinas" y en su desarrollo a lo largo de la historia del campo. "Hechas en la Argentina" dice, primero, que esas antropologías se hacen, es decir, que demandan un trabajo que, en nuestro caso, es físico e intelectual (teórico, lógico, comparativo y de sentido común), y una producción que no se limita a la reproducción mecánica de la llamada "antropología clásica", "central" o "metropolitana" porque, en segundo lugar, hacerlas en la República Argentina tendría un plusvalor (este término en varios sentidos) que las diferenciaría de las "hechas en", por ejemplo, México, Egipto o Gran Bretaña. Por último, es este un objeto cultural, más precisamente una selección hecha pública en un libro de tres volúmenes. Como nos lo viene enseñando nuestro colega Gustavo Sorá, quien nos regaló una mirada global de este emprendimiento para finalizar y observar esta selección, los libros tienen su historia y su geografía, sus lógicas económicas, autorales y, ciertamente, su organización interna, su secuencia y su magnitud simbólica y material.

A todas estas cuestiones nos referiremos a continuación, porque permiten componer "el problema" de nuestra investigación acerca de las *Antropologías hechas en la Argentina*. Ese problema empezó a plantearse cuando encaramos una selección de materiales que, según creemos, representan, ilustran y hacen a la Argentina y a nuestras antropologías. Esa selección responde al hecho de que el objeto cultural llamado "libro-compilación" es un medio finito para un campo tan vasto y dinámico visibilizado por lo que cierto sector social –el académico– decide hacer público en los libros y los artículos. La característica principal de los artículos académicos es que se escriben para publicaciones –revistas académicas y volúmenes compilados– y su principal característica es su evaluación previa en cuanto a la calidad y al contenido.

Si tres volúmenes expresan un límite sumamente estrecho para todo lo realizado en más de un siglo de trabajo, la cara más visible del problema de nuestra

1 https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/publicaciones/coleccion-antropologias-hechas-en-america-latina

investigación es, obviamente, la pretensión de una exhaustividad imposible por lo extensa, lo diversa, lo abigarrada y lo contradictoria.

Por eso no basta el término "compilación". Preferimos hablar de "selección", esto es, de una responsabilidad en esta conformación. El problema es cómo, con quiénes, qué y con qué criterios la hemos construido. Las selecciones que aspiran a "representar" a un país, un tema, un área cultural o un sub-campo (eso que en inglés llaman *readers*), constituyen un tipo de publicación cuyo desafío mayúsculo es expresar a un campo. Solo que, al expresarlo, también lo modela. Lo mismo sucede con nuestros trabajos de campo, cuando contactamos a algunas personas, cuando citamos sus dichos en nuestros informes, y cuando priorizamos algunas perspectivas para construir el problema de investigación. Por eso mismo, en esta introducción queremos explicitar los criterios de esta selección, confiando en que, al cabo de la lectura, o al menos del repaso del índice, esta selección evoque una familiaridad plausible con las antropologías de este país. Henos aquí nuestro intento de mostrar cómo pudimos construir esta exhaustividad imposible con quienes hacemos, hacíamos y haremos antropologías en, acerca de y desde la Argentina.

Antropología, antropologías, ciencias antropológicas, *Argentinum sensu*

Entre 1957, cuando comenzó a dictarse la licenciatura en Antropología de la Universidad Nacional de La Plata, y fines de 1983, el principio del final de un período de violenta inestabilidad político-institucional, era habitual en algunas cátedras introductorias que se dieran dos definiciones del oficio: la antropología *latu sensu* y la antropología *strictu sensu*. La primera se refería al Estudio del Hombre (hoy diríamos "del género humano"[2]) y la segunda al estudio de la cultura

2 La escritura de esta introducción y la organización de esta selección se llevan a cabo en una época que podríamos caracterizar como "de transición" hacia la reorganización de saberes y prácticas clasificatorias de los géneros. Ambas editoras somos mujeres sensibles y comprometidas con el reconocimiento de la diversidad genérica y con el trato igualitario y no discriminatorio-derogatorio hacia las distintas opciones. Las prácticas de habla y escritura pueden acompañar este proceso de reconocimiento, y de hecho existen distintas alternativas como la "x" (antropólogxs), la "e" (antropólogues) o la explicitación de las opciones binarias (antropólogos y antropólogas), alternativas que se adoptan en algunas dependencias del Estado, que adoptan algunos gobernantes, y que adoptamos en las universidades y diversos circuitos de la militancia. Entre ellas, la opción "antropólogues" es llamada por quienes la emplean "lenguaje inclusivo". Su particularidad es que incide directamente en el castellano que, como otras lenguas latinas, presenta distintos requerimientos de concordancia de género. Su uso no fue aceptado ni por la Real Academia Española de la lengua castellana, ni por la Asociación de Academias de dicha lengua, que la Argentina integra. La gran mayoría de los artículos aquí reunidos fue redactada antes de que estas opciones fueran siquiera planteadas por el personal universitario. Nosotras

(o de las culturas extinguidas, o de los grupos etnográficos, etc.). Sin embargo, en las primeras cátedras de antropología que se dictaron en el país –el curso libre de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA, 1903) y la cátedra libre de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC, 1919)–[3] antropología se refería a lo que devendría en antropología física primero, y en antropología biológica después. Ya desde la primera Licenciatura en Antropología del país, ofrecida por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT) entre 1947 y 1952 (Carrizo 2008, volumen I), se consolidó la idea de que antropología designaba a la antropología física, pero también a la etnología, la prehistoria y, en algunos casos, a la lingüística con especial atención en las lenguas aborígenes americanas (etnolingüística). En algunos casos se incluía al folklore, una disciplina que contó con su propia licenciatura en 1955 en la UBA (Blache y Dupey 2007, Hirose, volumen III), pero desde 1958 fue subsumida por la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de aquella Universidad. Aclaremos, de paso, que en la Argentina de fines del siglo XIX, la enseñanza universitaria fue impartida por universidades "Nacionales", como las nombradas (la de Buenos Aires no lleva el calificativo de "Nacional") o la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), etc. El punto no es menor porque hasta 1958 el Estado argentino sólo reconocía títulos profesionales expedidos por universidades públicas. Desde entonces, se habilitaron las titulaciones de universidades privadas,

---

decidimos continuar la redacción en los viejos términos por una serie de razones, de las que señalamos tres: para presentar cierta congruencia con ese modo de expresión que nos precede (modo que de ninguna manera supone que quienes así se expresaban no fueran sensibles a la desigualdad de géneros); porque elegir cualquiera de esas opciones no sería menos discutible y nos llevaría a un debate que, al menos por el momento, nos estamos en capacidad de encarar; y porque algunas de nuestras audiencias, tanto iniciadas como legas (no antropológicas ni académicas) requieren, para comprendernos, de cierta familiaridad con la problemática y, fundamentalmente, de una destreza en la lengua y en el habla que les permita acceder a los contenidos de nuestros escritos y, ahora, al manejo de estos giros. Ateniéndonos a la vieja usanza, estamos tratando de contrarrestar el riesgo de perder de vista a quienes son parte de nuestros estudios y con quienes, también, nos queremos comunicar. En tiempos de internet, cuando cualquier escrito en una publicación digital está disponible para quien desee leernos, nosotras quisiéramos que esta introducción y todas nuestras intervenciones, sean las descripciones que preceden a cada sección, sean las caracterizaciones de las trayectorias y los debates que acompañan a cada artículo (ver infra.) sean semántica y sintácticamente accesibles a la mayor cantidad de lectores, no sólo a quienes sostienen desde la lengua y las jergas su posición y militancia genérica.

3 Las cátedras libres fueron una creación de la Reforma Universitaria de 1918 en la Universidad Nacional de Córdoba. Las cátedras libres no formaban parte de los programas establecidos de las cátedras pero permitían incorporar nuevas temáticas y orientaciones paralelamente a las oficiales. El caso de la Cátedra Libre de Antropología creada y dictada por Monseñor Pablo Cabrera en aquella universidad plantea un caso sumamente interesante donde, tal como lo investigó Mariela Eleonora Zabala, una verdad revelada da lugar a otro tipo de verdad, la científica (Zabala 2013 y Otras lecturas recomendadas, Sección 1).

aunque ninguna de ellas ofrece, hasta la actualidad, licenciatura y posgrados en antropología.[4]

Institución	Localización	Grado	Periodo de funcionamiento	Posgrado	Periodo de funcionamiento
Universidad Nacional de Tucumán	San Miguel de Tucumán, Provincia de Tucumán	Licenciatura en Antropología	1947 a 1952	-	-
		Arqueología	1987-continúa	Doctorado en Arqueología	1995-continúa
Universidad de Buenos Aires	Ciudad Autónoma de Buenos Aires	Licenciatura y Profesorado en Ciencias Antropológicas, con orientación sociocultural y arqueológica	1957 /58-continúa	Maestría en Antropología Social	2006-continúa
				Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología	1904-continúa
Universidad Nacional de La Plata	La Plata, Provincia de Buenos Aires	Licenciatura en Antropología	1958-continúa	Doctorado en Ciencias Naturales	1906-continúa
Universidad Nacional de Rosario	Rosario, Provincia de Santa Fe	Licenciatura en Antropología	1968-1976 (cierre). 1984, reapertura-continúa	-	-
Universidad Provincial de Mar del Plata (Universidad Nacional en la actualidad)	Mar del Plata, Provincia de Buenos Aires	Licenciatura en Antropología con orientación en antropología social y arqueología	1969-1975	-	-
Universidad Nacional de Salta	Salta, Provincia de Salta	Licenciatura en Antropología	1972-1976 (cierre). 1985, reapertura-continúa	-	-

4 Un caso particular es la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO. La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales es un organismo internacional de educación autónomo para América Latina y el Caribe. Fue creado a fines de los años 1950s. Su secretaría general reside en Costa Rica, y tiene sedes y programas en Quito, México y la Argentina.

Universidad Nacional de Misiones	Posadas, Provincia de Misiones	Licenciatura en Antropología Social.	1975-continúa	Programa de Posgrado en Antropología Social. Maestría Doctorado	 1995-continúa 1999-continúa
Universidad Nacional de Jujuy	San Salvador de Jujuy, Provincia de Jujuy	Licenciatura en Antropología. Título intermedio: Auxiliar Técnico en Antropología.	1984-continúa	-	-
Universidad Nacional del Centro	Olavarría, Provincia de Buenos Aires	Licenciatura en Antropología, orientación en antropología social y en arqueología. Profesorado en Antropología Social	1988-continúa	Maestría en Antropología Social Doctorado en Arqueología	2015-continúa 2004-continúa
Universidad Nacional de San Martín	San Martín, Provincia de Buenos Aires	Licenciatura en Antropología Social y Cultural	2007-continúa	Doctorado en Antropología Social	2007-continúa
IDES-IDAES/ UNSAM	Ciudad Autónoma de Buenos Aires	-	-	Maestría en Antropología Social	2001-continúa
Universidad Nacional de Río Negro	San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro	Licenciatura en Ciencias Antropológicas	2008-continúa	Especialización en Peritajes Antropológicos	Resolución 2019
Universidad Nacional de Córdoba	Córdoba, Provincia de Córdoba	Licenciatura en Antropología	2010-continúa	Maestría en Antropología Doctorado en Ciencias Antropológicas	2001-continúa 2010-continúa
Universidad Nacional de Catamarca	San Fernando del Valle de Catamarca, Provincia de Catamarca	Licenciatura en Antropología Social y Cultural Licenciatura en Arqueología	2016-continúa	-	-
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales	Ciudad Autónoma de Buenos Aires	-	-	Diplomatura y Maestría en Antropología Social y Política	2004-continúa

Tabla 1. Carreras en antropología ofrecidas en la actualidad en la Argentina.

¿Pero acaso la antropología sólo era ejercida en las universidades? En buena medida, pero no solamente. El diletantismo y la inquietud del saber por el saber o por la necesidad de resolver cuestiones filosóficas, religiosas, económicas o sociales, siempre estuvieron en los orígenes de las actividades académicas, en la participación en los congresos internacionales, la publicación de libros, las exposiciones, las clases, y hasta los cursos no encuadrados en carreras formales. Los museos, las publicaciones con fotografías, los catálogos, las trastiendas de viviendas abarrotadas de "huacos" o "cosas de antiguos", para no hablar de las novelas, los diarios de campaña (de exploradores, militares, sacerdotes, ricos un tanto excéntricos, docentes y coleccionistas), las obras de teatro, las artes plásticas y las coreografías, de autores, compiladores y organizadores argentinos y extranjeros radicados en el país precedieron, se superpusieron y acompañan todavía a las antropologías institucionalizadas. La antropología se parece a la historia y a las artes en ese interés aparentemente desinteresado por los orígenes, la colección de antigüedades y rarezas, y la exploración por la exploración misma. De hecho, algunos referentes de la disciplina estuvieron cronológicamente lejos de la antropología disciplinada, mientras que otros aportaban lo suyo desde otras especialidades y profesiones. Y aun siendo contemporáneo a la antropología universitaria y académica, alguien podía convertirse en un exitosísimo arqueólogo, habiendo nacido a la adultez profesional con un título de otra Facultad. Las antropologías argentinas les reconocen un lugar a los sacerdotes jesuitas del siglo XVI (Wilde, volumen I), a un médico devenido en arqueólogo (Bonnín y Soprano, volumen I) y a un naturalista empeñado en construir sistemas clasificatorios que sirvan para exhibir los objetos de la antropología en los museos (Podgorny, volumen I).

Estas reflexiones nos conducen a preguntar cómo llegaba alguien a la antropología, particularmente cuando ésta aún no se había institucionalizado; cómo forjaba su autoridad quien hacía antropología antes y después de la profesionalización universitaria; y a través de qué prácticas, nociones y recursos argumentativos se fue instalando la antropología en temáticas que otros expertos demandaban como propias. Estos interrogantes, que suelen abordar los historiadores, se pusieron en cuestión en relación a la antropología a comienzos de los años ochenta. Fue cuando el antropólogo sudafricano Adam Kuper, famoso por su *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972* (1974, versión castellana) polemizó con el historiador estadounidense de la antropología George W. Stocking en torno a quien detentaba la verdadera autoridad en la cuestión, si el historiador de la ciencia o el antropólogo. El resultado del debate fue casi un empate, señalando que lo diferente eran sus preguntas, aun cuando analizaran una misma época o un mismo evento. Lo mismo sucede con los otros temas. Qué podemos decir desde la antropología sobre la economía, la política, la salud, etc. es distinto de lo que puedan decir los economistas, los politólogos, los sanitaristas, etc.

El asunto no es trivial porque, tanto desde una como desde otra perspectiva, la referencia denotativa de "antropología" y sus especialidades cambian con la historia y con las coyunturas. Si queremos ser consecuentes con las habituales críticas al llamado "presente etnográfico" que congela a nuestros sujetos de estudio en el tiempo de nuestros trabajos de campo o de nuestros intereses circunstanciales, debiéramos aplicar esas mismas críticas a nuestras propias antropologías, por ejemplo, las que hacemos en la Argentina. La perspectiva resultante tiene consecuencias interesantes para nuestra idea sobre lo que hacemos.

La antropología se fue modificando en sus medios, sus prácticas, sus bases conceptuales y sus ramificaciones. Retomando lo dicho más arriba, el ejemplo de la Antropología como sinónimo de Antropología Física (Carnese *et al.*, volumen I) y diferenciada sólo de la arqueología, y más tarde refiriendo un campo más extenso, es algo parecido a lo que sucedió con la etnología y la etnografía, que en la Argentina pasaron a integrar la antropología cultural y más tarde la antropología social. En algunas universidades de este país la arqueología fue precedida por la prehistoria, mientras que el folklore, tan exitoso y relativamente autónomo entre los años treinta y mediados de los ochenta, se fue integrando a veces por las buenas, a veces por las malas, a la antropología social. Por su parte, quienes a comienzos del siglo XX se ocupaban de los cadáveres relativamente contemporáneos eran los médicos forenses, mientras que los cadáveres de antaño –momias, osarios antiguos, restos fósiles– eran analizados por los arqueólogos. Hoy la antropología forense es una especialidad que alcanzó un enorme prestigio gracias al Equipo Argentino de Antropología Forense y a circunstancias propiamente nacionales (Fondebrider y Scheinsohn, volumen II). Entre tanto, los saberes que ciertos antropólogos e historiadores desarrollaban desde la Historia y la Prehistoria empezaron a llamarse etnohistoria, la historia de "los pueblos sin historia" y/o la antropología cultural y arqueológica de los pueblos sojuzgados por la conquista y la colonización (sección 2, volumen I). Y cuando hoy se demanda repatriar restos humanos que pertenecieron a indígenas (generalmente jefes), expuestos por décadas en las vitrinas de los museos (de ciencias naturales y antropología) o cuando un equipo de arqueólogos consulta con los pobladores si éstos los autorizan a excavar un sitio, estamos ante una escena donde los humanistas-científicos parecen por momentos arqueólogos, por momentos antropólogos forenses, por momentos antropólogos biólogos y por momentos antropólogos sociales o museólogos. Y por momentos todo esto a la vez.

Desde muy joven, la antropología que llamamos "moderna" nos enseñó las bondades de sacudirnos las divisiones ministeriales, especialmente cuando se estudiaba a las "sociedades sin Estado", cuando se vislumbraba el parentesco en la política, la religión en la economía, entre tantos cruces posibles. Pero cuando la antropología comenzó a enfocar las sociedades a las que pertenecíamos los académicos, nosotros mismos comenzamos a delimitar jurisdicciones

subdisciplinarias al interior de la gran Antropología. Entonces, nos transformamos en "antropólogos médicos", "antropólogos de la educación", etc. Para evitar la ratificación de estas fronteras internas decidimos estructurar esta selección a través de la manera en que nuestros colegas fueron entendiendo y clasificando aquello que hacían, según pasaban la vida, los procesos políticos y académicos, y las modas disciplinarias. Para que el consiguiente ordenamiento de artículos no consagrara determinada clasificación, intentamos revelar las sucesivas marcas del tiempo en nuestro devenir y en nuestro quehacer a través de cuestiones que nos importan y nos preocupan como antropólogos y como argentinos (ciertamente, las secciones 9 y 10 se fundan en este sesgo, pero también reciben alguna impronta los nombres que les hemos dado a las secciones con temas más clásicamente antropológicos (secciones 5 y 6)).

Sin dudas, las inquietudes que suelen dar lugar a las problematizaciones académicas tienen que ver con la historia y con las nociones de temporalidad que practicamos y concebimos como integrantes de las academias. Esas nociones se ponen de manifiesto cuando contamos "la historia" de nuestra disciplina y también, aunque sutilmente, cuando citamos o ignoramos algunos antecedentes en el estudio del tema, cuando planteamos la relevancia de una problemática, cuando fundamentamos nuestro abordaje, cuando bautizamos lo que ya existía o cuando lo rebautizamos, cuando destacamos un término del habla coloquial y local, y lo promovemos a categoría teórica, y cuando, aún en silencio, aludimos de una u otra manera a cierta coyuntura histórica, por ejemplo, aquella en la cual hicimos nuestros trabajos de campo. Igual que las fronteras entre disciplinas y subdisciplinas, las temáticas se instauran, se funden y confunden, y también caen. Por eso, al agrupar los artículos de esta selección, más que apelar a los dominios ministeriales y a sus campos temáticos, tratamos de reconocer qué nos viene preocupando a quienes hacemos distintos tipos de antropología en la Argentina, considerando en lo posible la diversidad de adscripciones subdisciplinarias, las cuales conllevan épocas, formas de trabajo, posicionamientos teóricos y autores de referencia. Para conocer el devenir de nuestras antropologías no basta con reconstruir pasados político-institucionales, trayectorias de grandes personalidades y de escuelas. También son necesarios artículos producidos en distintas épocas que nos muestren sus propias formas de plantear problemas y soluciones, con sus hallazgos y sus cegueras. Cada época suscita distintas aproximaciones, tanto por parte de sus contemporáneos como de sus analistas e historiadores.

Épocas, subdisciplinas, corrientes, temas, cuestiones, escuelas y estilos de argumentación se engarzan en nuestras preocupaciones cuando hacemos antropología. Somos gente reconocida, desconocida, discutida, ignorada y todo esto por una enormidad de razones. Entre ellas es primordial la asociación de cada personaje con cierta época y con una posición en el campo disciplinario, en un país experimentado en crisis políticas y socio-económicas. La permeabilidad

de la política nacional en el mundo universitario y científico, particularmente en una disciplina científico-humanista que sólo existe casi exclusivamente en instituciones públicas, generó distintos alineamientos que no tardaron en expresarse en el lenguaje propio del campo, en las temáticas, los enfoques y las prácticas, navegando entre la fundamentación académica y la lealtad política. Henos aquí uno de los sentidos que le asignamos al plural en "antropologías". No nos referimos solamente a las definiciones impuestas según las épocas y los alineamientos políticos que organizaron nuestras adscripciones teóricas, metodológicas, subdisciplinarias, nuestras preferencias temáticas y las escuelas en que decidimos o pudimos formarnos. Nos referimos a un plural de diversidades sucesivas y también superpuestas y coexistentes, no siempre de manera armónica, que incluso pueden no reconocerse mutuamente como perteneciendo a la misma tribu de la antropología. Por eso, esta selección está atravesada por tensiones y oposiciones que no necesariamente significan evoluciones unilineales ni discusiones de trasfondo académico.

Ahora bien, cien años y poco más es un lapso más o menos breve en la historia. Si ese siglo de vida es, además, lo suficientemente dinámico, permite que las diversidades antropológicas se expresen dentro de la temporalidad individual que corresponde al ciclo vital e intelectual. Una misma persona hace antropología atravesando distintas edades, ámbitos de socialización y lugares de residencia personal, social y afiliación académica. Un mismo autor modifica sus autores de referencia, sus campos temáticos, los sujetos de estudio y los estilos de argumentación. ¿Cómo consignar las diversidades de cada quién en una obra con un límite de páginas (o de espacio en la web)? Aunque volveremos sobre el tema, podemos adelantar que en esta selección intentamos presentar distintas formas de pensar, de hacer y de organizar el campo antropológico a través del tiempo. Como somos antropólogas post-esencialistas, no buscamos rasgos diacríticos de la "antropologitud" de cada cual para incluirlo en una historia de la antropología argentina. Más bien, tratamos de reconocer aquellas maneras de interrogar, hacer, pensar y escribir que fueron adscriptas y auto-adscriptas como antropológicas a lo largo de la historia o, por lo menos, a lo largo de la nuestra.

¿Hechas o *Made in* LA Argentina?

ALA nos ha convocado para hacer una compilación que permitiera realizar un "mapa de las antropologías" de América Latina. Y la convocatoria no se expresa como Antropologías argentinas, bolivianas, chilenas, etc. o como antropologías de la Argentina, de Bolivia, de Chile. Miremos más de cerca qué es eso de "Hechas en", "LA" y "Argentina".

La primera cátedra que se planteó el estudio de la Antropología Argentina fue en el marco de la primera licenciatura en antropología social que siguió sin solución de continuidad desde su creación en 1975 en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM). La asignatura "Antropología Social de la Argentina" se estableció en el primer programa. Sus profesores, Ana María Gorosito Kramer primero, Fernando Jaume después, debieron resolver si la materia trataría sobre la historia, la geografía y la sociedad argentinas, sobre la Argentina vista desde la antropología, o si se trataría de un curso acerca del devenir de la antropología argentina propiamente dicha (una historia de la antropología argentina) y en este caso nuevamente, si se trataría de una "historia de" o una "antropología de la antropología argentina".

Hasta ahora y con sus variantes, los pocos experimentos curriculares obligatorios u optativos (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Sede Olavarría [UNICen], Universidad Nacional de Córdoba y hasta 2016, Universidad Nacional de San Martín), han combinado dos o más de estas alternativas, principalmente la historia de la antropología como disciplina situada, y la producción de conocimiento sobre determinadas temáticas.[5] Los programas de las especialidades en arqueología, en cambio, presentan siempre una o dos asignaturas referidas a la Argentina, concentradas en la enseñanza de los panoramas regionales del conocimiento arqueológico y de las corrientes arqueológicas de este país. En esto, las arqueologías se parecen más a las historias y las antropologías sociales más a las sociologías.

En casi todas nuestras carreras las materias teóricas o de historias antropológicas/teóricas de la Antropología Social o Cultural presentan las antropologías nordatlánticas, principalmente la británica, la parisina y la estadounidense (no la ibérica, ni la islandesa, ni la canadiense, ni la irlandesa, que también son nordatlánticas). A menudo implícitamente, se asume que debemos enseñar "la antropología clásica", aunque los cursos teóricos lleguen a la plena actualidad con autores que aún no se consagraron. La limitación geográfico-política de las autorías se justifica, también implícitamente, en su carácter de "antropologías fundadoras y originales", iniciadoras de nuestro campo disciplinar tal como lo conocemos hoy. El problema es que esta pretensión no siempre ha gozado de absoluto consenso ni en la Argentina, ni en América Latina. En México, por ejemplo, los inicios de la antropología se reconocen en el contacto-conquista-choque de españoles y habitantes americanos (siglo XVI), no en el evolucionismo de Morgan y Tylor (siglo XIX). En la Argentina, el campo antropológico fue definido por Marcelo

5 Actualmente cuentan con asignaturas de Antropología Argentina la Universidad Nacional de Misiones, la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires-Olavarría, y una cátedra optativa de la Universidad Nacional de Córdoba. Las principales universidades del país que cuentan con licenciaturas y posgrados –Buenos Aires, La Plata y Rosario– no cuentan con materias de este tipo.

Bórmida, un influyente colega no casualmente un italiano, como "el estudio de los bárbaros", en el sentido que les atribuían los antiguos griegos a los pueblos que hablaban en lenguas extrañas; sus comienzos se remontaban, por lo tanto, a la Grecia clásica y el Mediterráneo. Los antropólogos de origen italiano, suizo, alemán, austríaco y ruso que llegaron a nuestros países (notablemente a Chile[6], Argentina[7] y Colombia[8]) e hicieron lo que entendían que era Antropología, enseñaban principalmente autores italianos y centro-europeos—alemanes, suizos, austríacos y algún rumano o checo—; los británicos y los estadounidenses apenas figuraban en las listas bibliográficas. Actualmente, no hay cátedras de antropologías latinoamericanas en la Argentina. Los latinoamericanos ingresan a los programas de estudio como individualidades, no como constructores de sus antropologías nacionales o algunas de sus corrientes.

¿Por qué sería importante, entonces, acotar en el título de esta serie "*Antropologías hechas en*" alguno de nuestros países? Probablemente porque nuestros modos de hacer antropología construyen nuestras naciones y sus distintas realidades, y porque nuestros países y realidades moldean, a su vez, "nuestras" formas de hacer antropología. Si aceptamos esta doble dirección, la nueva pregunta es sobre qué relación entre antropología y Argentina estamos sugiriendo.

La pregunta por quiénes serían los sujetos antropológicos argentinos es pertinente por al menos tres razones. La primera es que nos ayuda a delimitar nuestros universos sin caer en un naciocentrismo esencialista o en la definición jurídica que otorga el certificado estatal de nacimiento, residencia o nacionalización. Por eso, aceptamos no hablar de antropología argentina, del mismo modo que tampoco hablaríamos de antropología estadounidense o mexicana o británica, aun cuando sigamos haciéndolo cotidianamente. Es pertinente, en segundo lugar, porque la Argentina es un país de migración, no sólo de inmigración como lo fue hasta los años cincuenta. Señalábamos más arriba que los desplazamientos poblacionales afectaron también a nuestra disciplina, y agregamos ahora que esos desplazamientos imprimen novedades en medios académicos del exterior. Una tercera razón es que las ciencias antropológicas tal como las practicamos y las enseñamos en la actualidad en América Latina, nacieron en el área nordatlántica,

---

6 El cura polaco-alemán-austríaco Martin Gusinde, investigador del sur argentino-chileno y de las poblaciones Yámana, Alakaluf y Selk'nam, el lingüista y etnólogo alemán Rudolf Lenz y el letón-chileno Alexander Lipchutz, investigador médico derivado a la antropología cultural, son algunos ejemplos.

7 Los alemanes Roberto Lehmann-Nitsche (a La Plata) y Oswald Menghin (a Buenos Aires), el italiano Giuseppe Imbelloni (a Buenos Aires), el suizo alemán Hans (Juan) Schobinger (a Mendoza), el húngaro Miguel de Ferdinandy (a Mendoza) y el croata Vladimiro Males (a Tucumán), entre otros.

8 El más relevante y conocido es el austríaco Reichel-Dolmatoff, pero también están los alemanes Friede, Wolfran Schottelius y Ernesto Guhl (Restrepo 2014: 87).

desde donde se ha impreso la noción de campos científicos definidos por estándares de calidad, problemas de investigación e instrumentos conceptuales dizque globales en tanto que científicos. Es cierto, sin embargo, que la última compresión témporo-espacial producida por la internet y la accesibilidad de viajes de larga distancia a sectores más amplios de la población, sumado a la oferta de becas y subsidios en un mercado de titulaciones menos polarizado, han vuelto más habitual nuestra circulación como intelectuales, especialistas y antropólogos. No sólo posgrados: también la habitualidad de los encuentros internacionales y regionales. Todo esto sucede en una disciplina cuyo origen fue "el viaje" a otras latitudes o, como se decía en el Reino Unido y en Francia, a los territorios de ultramar.

Precisamente, en las ciencias antropológicas decir "antropologías hechas en" tiene varios problemas, pues nos reenvía, por ejemplo, a una nacionalidad. ¿Pero cuál?: ¿la de quien ocupa la autoría o la dirección de un equipo de investigación?, ¿la del origen de los fondos?, ¿la de la localización nacional del trabajo de campo?, ¿la nacionalidad de la institución que respalda el trabajo? En la Argentina, como en tantos otros países, confluyen nativos y extranjeros en el estudio de variadas cuestiones, configurando un panorama dinámico y diverso. Para dar cuenta de estos movimientos, hemos agregado dos anexos que muestran la activa relación de la Argentina antropológica con las antropologías de otros países. Y así como hubo profesores visitantes que pasaron un tiempo en la Argentina, como Alfred Métraux y Roberto Lehmann Nitsche; otros se establecieron para siempre pero llegaron legos, como el sueco Eric Boman, o ya formados para ocupar cargos de investigadores, docentes y jefes de museos, secciones, cátedras o carreras, como José Imbelloni, Oswald Menghin, Jean Vellard, etc. (Arenas 1991). También hubo colegas que llegaron formados del exterior, y se especializaron en temas identificatorios de la Argentina, como Julie M. Taylor con el tango y Eva Perón, Elmer Miller con los Qom en el Chaco, Antonius Robben y Lindsay Dubois con la guerra sucia/terrorismo de Estado/guerra antisubversiva de los años setenta. Otros vinieron a hacer sus tesis de Maestría y Doctorado, como el brasileño Gustavo Lins Ribeiro con Yacyretá, el alemán Arnd Schneider con migrantes italianos hacia y desde la Argentina, la sueca Susann Ullberg con "la gran inundación" de Santa Fe, las noruegas Marit Melhuus y Kristi-Anne Stolen cuando estudiaron las familias de trabajadores tabacaleros y de colonos del algodón en Corrientes y el norte de Santa Fe, respectivamente, etc. (ver Anexo II).

Otros colegas desarrollaron en la Argentina su formación inicial y emigraron para siempre o hasta sus retiros. Procedentes de distintas generaciones antropológicas y, salvo un par de casos, egresados de licenciaturas nacionales, se radicaron en los Estados Unidos, Canadá, México, Brasil, Ecuador, Venezuela, Francia, Gran Bretaña,

Holanda, Noruega, etc. para seguir haciendo distintas antropologías[9]. Las razones de estas partidas son diversas: las más habitualmente referidas en la literatura historiográfica sobre la antropología argentina son los "exilios", generalmente en respuesta a la persecución manifiesta, a la amenaza de desaparición y muerte, y al sentimiento de vulnerabilidad en un contexto de guerra interna y represión política directa o a personas ligadas por parentesco, vecindad, amistad, militancia, trabajo, estudio o participación en acciones armadas. Otros exilios comenzaron por la obtención legal de la condición de "refugiado" concedida por los organismos internacionales (especialmente el ACNUR) o el status de judío "regresando a su tierra de origen" (a través de la SOJNUT). Pero también hubo emigración por falta de trabajo, cierre de plazas en las universidades, olas de conservadorismo, demanda de obediencia partidaria o ideológica, cierre de líneas de investigación y marginación u obstrucción a ciertas orientaciones subdisciplinarias y acaparamiento de recursos económicos o de otro tipo por parte de las camarillas dominantes. Hubo quienes emigraron por enamoramiento y quienes permanecieron en el exterior después de concluir sus doctorados porque encontraron pareja, trabajo, continuidad en sus intereses, posibilidades de movilidad académica más promisoria y estable, y reconocimiento intelectual y/o económico.

Lo cierto es que la mayor parte de quienes emigraron no regresó al país, al menos a ejercer la antropología, lo cual tuvo enormes consecuencias para la continuidad de la disciplina a través de las interrupciones políticas, académicas y económicas, y para la restauración de las líneas abiertas en las distintas subdisciplinas antropológicas. Esas continuidades hubieran contribuido a desarrollar escuelas de pensamiento y de práctica. Generalmente, estos "argentinos afuera" (Anexo I) no perdieron el contacto con los que permanecieron, y en algunas ocasiones fueron activos promotores de iniciativas binacionales de formación académica, especialmente en momentos de apertura y renovación política, como sucedió con

9 Eva Verbitsky, Héctor D'Antoni, Judith Freidenberg, María Laura Lagos, Martha Savigliano, Carmen Ferradas, Marcela Mendoza, Mercedes Doretti, Roxana Gitlin, Elena Arengo, Ana Schaposchnik, Juan Manuel Obarrio y Valeria Procupez en Estados Unidos.; Blanca Muratorio, Gastón Gordillo y Jorge Pantaleón en Canadá; Néstor García Canclini (que partió como filósofo y se hizo antropólogo en el país de destino), Eduardo Menéndez, José María 'Mumo' Gatti, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas en México; María Angélica Carluci (también Blanca Muratorio) en Ecuador (también Blanca Muratorio (otra vez) y Eduardo Archetti); Martha Giorgis en Bolivia, Guillermo Ruben, Beatriz Alasia, Osvaldo Heredia, Rita Segato, Leonardo Fígoli, Adriana Piscitelli, Federico Neiburg, Horacio Sívori, Fernando Rabossi y otros en Brasil; Isabel Aretz, Hebe Vessuri, Santiago Bilbao, José Cruz, Susana Strozzi y Andrés Serbín en Venezuela; Carmen Muñoz Vernand, Claudia Girola, Leonardo Antoniadis, Horacio Belsaguy, Ramiro March y Carolina Kobelinsky en Francia; Glyn Williams y Victoria Goddard en Reino Unido; Florencia Roulet en Suiza; Miguel de los Ríos, Adela Franzé y Adriana Villalón en España; Ana María Mariscotti en Alemania: Eduardo Archetti, Lorenzo Cañas Bottos y Cecilia Salinas en Noruega; Rosa Dierna en Holanda, y seguramente olvidamos a muchos más. Ver Anexo I para algunas publicaciones de un más amplio pero incompleto listado.

los "argenbras" y con los "argenmex" (argentinos en Brasil y argentinos en México) que, previamente exiliados, fueron clave para establecer acuerdos académicos en la última transición democrática.

Este panorama pone en cuestión la relación entre nacionalidad y antropologías hechas en un país como la Argentina. Aunque sus trayectorias fueron, por lo general, exitosas, notables y creativas, en estos volúmenes sólo incluimos a quienes se desarrollaron como profesionales en academias de nuestro país, y a quienes emigraron dejando alguna producción antes de partir. La idea que fundamenta este criterio es que nos permita analizar cómo fuimos transitando nuestra profesión cuando la posición institucional y la académica, tanto como su horizonte profesional, su trabajo de campo y su articulación con determinado contexto político-económico, convivían bajo el mismo Estado nacional.

Decíamos antes que una de las particularidades de nuestra disciplina es que su desarrollo teórico y su creatividad conceptual, su capacidad analítica dependen de nuestros principales interlocutores —aquellos a los que solíamos llamar los "nativos" e "informantes". Aunque hay quienes se sienten más cómodos con la pura teorización, sabemos que sin la etapa de campo no habría antropologías.[10] Ahora bien: el campo no establece la nacionalidad de la investigación ni de quién la práctica. Leach no era birmano ni Malinowski melanesio. Y es que el campo por sí mismo genera crónicas, no etnografías, es decir, descripciones teóricamente orientadas basadas en el trabajo de campo. El campo no es una "fuente de datos" ni una "cantera de material empírico". Fecunda y es fecundado por la labor teórica, la capacidad interrogativa y la comprensión de actores ligados entre sí según ciertos términos de sociabilidad, competencia y reciprocidad. Esas capacidades y labores suceden en academias con patrias, con historia, con normas y valores, con estándares de productividad y de calidad. En nuestros países las patrias del campo y de la academia suelen coincidir: quienes hacemos investigación —ni hablar de quienes se dedican a la "gestión", la "transferencia" o la "antropología aplicada"— vivimos bajo los mismos regímenes, los mismos gobiernos y el mismo Estado que quienes participan en nuestras investigaciones como informantes, respondentes, interlocutores o como los llamemos. Esta proximidad, clásicamente denostada con el argumento de que en antropología es menester experimentar la alteridad, el shock cultural, el extrañamiento, etc., tiene también una gran potencia política. Trabajo teórico y trabajo de campo se encuentran en las interpretaciones que suscitan las descripciones teorizadas que escribimos y protagonizamos los sujetos analistas y los sujetos de estudio. A diferencia de otras disciplinas, en la antropología las teorías no se aplican sobre el mundo estudiado; más bien son

10 Podría hacerse una excepción con la Antropología Filosófica que, por su carácter especulativo, tomamos como rama de la filosofía más que de la antropología. Por esta razón no incluimos en esta selección a importantísimas figuras tales como Rodolfo Kusch y Carlos Berbeglia, entre otros.

puestas en escena y en cuestión desde el campo. Por todas estas razones, en esta selección hemos decidido dar prioridad a los artículos que comunican los resultados de investigaciones empíricas.

Ahora bien. ¿No confirma esta decisión que quienes hacemos antropología desde los "sures" nos limitamos a proveer los "datos" que el norte utilizará para elaborar las teorías con las que, a nuestra vez, miramos nuestros campos en el sur? Esta división internacional del trabajo intelectual entre la recolección de datos y la elaboración teórica sigue siendo una realidad, no tanto o no sólo por imposición norteña, sino por el empecinado juego de los sures de "intentar pertenecer" al norte a través de una política de formación, uso de conceptos y referencia a autores, que es directamente proporcional a la empecinada renuencia a citar a colegas connacionales o de la vecindad regional. Esta realidad innegable e ineludible entremezcla elementos de novedad teórica, que el norte proporciona de manera abigarrada y continua, con requerimientos de supervivencia académica en el sistema científico nativo, donde la referencia a norteamericanos, británicos y franceses es demandada por los pares evaluadores y connacionales nuestros para calificar nuestra obra como realmente "internacional". Retomaremos algunos efectos de este "estado de cosas" más adelante pero, siguiendo las bases de la invitación de ALA, esta selección intenta reconocer cómo la antropología permite ver y pensar una nación específica, la República Argentina, y cómo la Argentina permite hacer y pensar cierta forma de hacer antropología. Esto puede verse magníficamente en las formas de articular temas, problemáticas, referencias bibliográficas, campo, orientaciones teóricas, uso de conceptos y formas de argumentación. Tenemos colegas que han hecho magníficos aportes a la elaboración conceptual, con poca o ninguna referencia a investigaciones de campo. Ellos son mencionados en los artículos que incluimos aquí (por eso es siempre conveniente mirar las referencias bibliográficas, no sólo para saber si lo han citado a uno).

Poner en valor a las antropologías que hacemos en la Argentina sirve para mostrar la estrecha relación entre los campos empíricos, los trabajos de campo, los trabajos teóricos, las relaciones institucionales ligadas especial pero no exclusivamente con la antropología, y las trayectorias de vida de sus practicantes, desde que van decidiendo sus especialidades, sus escuelas y sus países de formación y de referencia académica. Esta relación produce, lanza o silencia campos de debate, circuitos de referencia a autores y obras, y formas de legitimar y des-legitimar cuestiones, conceptos y aproximaciones.

Esta relación o, mejor dicho, este sistema de relaciones está siempre articulado con las antropologías que se hacen en otros países, pero esta articulación no resulta en una ciencia universal o global, igualmente accesible y sometida a una misma vara de calidad para todos sus participantes. Igual que otros, el mundo antropológico es jerárquico y desigual, promueve a algunos, degrada a otros, y enmudece a la

mayoría, preservando y recreando sus propios exotismos. Mucho se ha escrito al respecto desde América Latina. Conocemos sobradamente los aportes de Esteban Krotz con sus "antropologías del sur", su referencia a las "antropologías propias" y, también, a las "antropologías segundas"; accedimos al movimiento de la *World Anthropology Network*-Red de Antropologías del Mundo, gracias a Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo y otros, y también a las formulaciones sobre "las epistemologías del sur" y "la colonialidad del saber" referidas a las ciencias sociales y las humanidades, con el portugués Boaventura de Sousa Santos, el peruano Aníbal Quijano, y el argentino radicado en Estados Unidos. Walter Mignolo, nacido en la Córdoba "gringa" o inmigrante , e integrante en los años 1960s de la misión antropológica de la UNC a Laguna Blanca (Zabala 2016:97).

Al componer esta selección pretendemos que los colegas de otros países y continentes puedan acceder a nuestras antropologías y, al mismo tiempo, conocer aspectos de nuestro país y de nuestros pasados, desde distintos puntos de vista que involucran corrientes antropológicas y formas de pensar la Argentina. Pero esta pretensión no es para averiguar en qué medida nuestra antropología logra ajustarse a lo que se entiende y practica como antropología "en el mundo" (eufemismo de "metrópolis"). Es interesante pensar a la producción antropológica circulando por carriles similares a los de otros objetos. Imaginemos, por ejemplo, una marca cuyo diseñador reside en París (o en *l'École des Hautes Études*), y confecciona sus prendas y accesorios en otras latitudes donde la mano de obra es o más barata o existe en abundancia y con suficiente capacitación (por ejemplo, la Universidad Nacional de La Plata, la de Córdoba o la de Río Negro). El producto es un Dior o un Bourdieu legítimo que lleva en la etiqueta "Made in Argentina". Pero esta última localización puede considerarse incidental. El modisto seguirá diseñando y quizás le reditúe más producir en la Universidad de la República (Oriental del Uruguay) o en la de Costa Rica. ¿Qué perderá y qué ganará en el desplazamiento? ¿Cuánto reditúa un área cultural en determinada coyuntura (por ejemplo el este europeo a principio de los noventa o el cercano oriente en el cambio de siglo)?

La comparación es un recurso clásico de la antropología y la que estamos planteando entre un diseñador de modas y uno de teorías podría no ser la más adecuada. Menos glamorosa es la imagen de una productora de medicamentos que prueba su efectividad en distintas poblaciones (no locales). También podríamos pensar en el pago de patentes (*royalties*) a las grandes transnacionales por utilizar sus autores, sus ideas y sus novedades. Cuando anteriormente nos referimos al plusvalor generado entre nuestros países, no lo hacíamos sólo recordando la extracción de la plusvalía entre centros y periferias. Lo hacíamos pensando, también, en las dinámicas que las ciencias sociales y las humanidades, como la antropología, sostenemos desde nuestras propias ubicaciones y acaso reproducimos, desigualmente, al interior de nuestras fronteras.

Quizás leyendo estas páginas, muchos se pregunten si en la Argentina nos comportamos como un taller de costura de *papers* cuyo proletariado sigue las instrucciones de los dueños/modistos norteamericanos, franceses, británicos y hasta brasileños, para reflejar su pertenencia a alguna de las grandes marcas. Gracias al sello de autenticidad que garantiza la cita de ciertos autores –los grandes modistos–, nuestros productos/*papers* podrían ser colocados en las exclusivas tiendas de Scopus y Elsevier. Si así fuera, es decir, si así pensáramos y así nos leyéramos, de poco serviría la iniciativa de ALA, salvo para probar cómo ha funcionado, en estos años, cierta droga en una nueva muestra.[11]

Parece lógico y hasta natural pedir una mirada más sensible y latinoamericanista que rescate los enfoques, los instrumentos conceptuales y las descripciones etnográficas que permitan dar cuenta de cómo argentinos, chilenos, uruguayos, mexicanos, etc. nos fuimos posicionando mientras hacíamos, con tanto esfuerzo y compromiso, nuestros propios campos antropológicos. Pero todo hace pensar que el *habitus* del *anthropos latinoamericanensis* no se ha sustraído todavía del entramado de poder que detentan las antropologías hegemónicas, derivando en ocasiones en un proceder leal y a la medida de esas hegemonías.

Mirándonos en el espejo fronteras adentro, el panorama es más sombrío. Si la ciencia global tiene sus montañas, sus llanuras y sus depresiones, con marcados declives más en un sentido que en otros, la ciencia argentina tiene relieves parecidos. Aunque nuestro territorio y nuestra historia ofrezcan, como otras naciones, un amplio y diversificado campo socio-cultural, el declive alcanza a la comunidad antropológica con su poderosa centralización en el Río de la Plata –UBA, UNLP– hasta mediados de los noventa. Fue a partir de entonces que empezaron a sentirse los efectos de la recuperación en 1984 de la autonomía universitaria, del gobierno tripartito –profesores, graduados y estudiantes– y del sistema meritocrático de concursos abiertos y tolerantes de la diversidad académica, predicados desde la Reforma Universitaria. Esa recuperación permitió ampliar la institucionalidad que, sumada a la continuidad democrática, acompañó el surgimiento de nuevas universidades y la creación de nuevas carreras de ciencias sociales y humanidades. Sin embargo, como ya lo adelantamos, las antropologías no ingresaron al sistema privado de enseñanza superior, por lo cual su desarrollo y expansión acompañó muy de cerca los avatares de la política nacional y, en particular, los de la política académica de docencia e investigación que distribuye, consagra y destruye carreras, capacidades y recursos. Sensible a las políticas económicas y científicas, y sensibilizada, además, por relaciones de campo que

11 Esta Introducción fue escrita entre diciembre de 2019 y principios de marzo de 2020, y se revisó a cuatro meses de la cuarentena por pandemia de Covid-19. Entonces la Argentina, entre otras naciones, fue escenario de prueba de alguna de las vacunas que se producen en el Reino Unido, Estados Unidos. y Alemania. Esa prueba, sin embargo, se llevó a cabo también en sus países productores.

le ponen cara y cuerpo a las cuestiones sociales y culturales, las antropologías argentinas se han organizado rodeando sus "cotos de campo" (¿o eran "cotos de caza"?) en un verdadero colonialismo interno que empezó a suavizarse con las nuevas universidades nacionales, también preocupadas por entornos donde antes "primereaban" los monopólicos sabios del Plata.

Diagnósticos tan conocidos que se convirtieron en verdaderas matrices del lamento y la protesta. Diagnósticos que, no por desalentadores, pudimos desactivar apelando a la palabra y la voluntad. Nos queda, en vez, generar otras figuras desde las cuales imaginar cómo revertir las relaciones de subordinación "que supimos conseguir" (como dice nuestro Himno Nacional).

En el Congreso Internacional de Americanistas de 2009, el colega mexicano Andrés Fábregas Puig se preguntaba si la última obra de Malinowski en los mercados populares de ese país, igual que la de muchos otros estudiosos procedentes de los Estados Unidos. para hacer sus investigaciones de campo al sur del Río Bravo, no era más mexicana que norteamericana o británica. Verdad que las antropologías en nuestros países han mantenido su cordón umbilical con Las Antropologías centrales o metropolitanas, pero también contribuimos con nuestras diferencias que no se limitan a nuestros "informantes nativos". Más que de asimetrías globales como las apuntadas por los autores de las antropologías del mundo-antropologías del sur, el colega brasileño Roberto Cardoso de Oliveira prefería hablar de Estilos, refiriéndose a algo así como un plus, un énfasis o redundancia a partir de los modos básicos de hacer antropología acuñados en las disciplinas centrales. La noción aparecía en un volumen llamado, precisamente, *estilos de antropología* (1995), compilado por Cardoso y por Guillermo Ruben, un argentino doctorado en París en tiempos de fiebre estructuralista levi-straussiana, radicado largamente en el Brasil y regresado recientemente a la Argentina. En su propio artículo en ese libro, Ruben mostraba, de manera sugerente y creativa, la particularidad de la antropología canadiense *quebecoise* como hija de la antropología francesa, pero extremadamente atenta y deudora de la estadounidense, a la que ubicaba en la posición del "tío materno". Beatriz Alasia, historiadora cordobesa formada como antropóloga social en el Museu Nacional de Río de Janeiro, y más conocida por su apellido de cuando estaba casada con el arqueólogo Osvaldo Heredia, solía reflexionar acerca del peligro de que nuestras antropologías se convirtieran en meras repetidoras de las antropologías nordatlánticas. Y Denis Baranger, sociólogo porteño que participó con Leopoldo Bartolomé del grupo fundador de la licenciatura socio-antropológica de Misiones, mostró que autores metropolitanos como Pierre Bourdieu no ingresan a nuestras academias de la misma manera, sino a través de lecturas con distintos sesgos que resultan de nuestras preocupaciones y de nuestras formaciones. Por su parte, Hebe Vessuri, una antropóloga argentina formada en Oxford y que vivió buena parte de su vida académica en Venezuela, fue pionera en el estudio sistemático de las asimetrías de las

comunidades científicas y en proponer políticas científicas que reconocieran tanto a quienes se orientan a la ciencia de punta, como a quienes prefieren dar respuesta a cuestiones más cercanas. Cuatro colegas que nos muestran distintas maneras, novedosamente antropológicas, de postular y practicar la relación entre los Nortes y los Sures del mundo planetario y de nuestros mundos nacionales, como La Argentina, un país que constitucionalmente fue definido como La República y que arrastra el artículo LA como indicio de un proceso político tan arduo y complejo como sus antropologías.

El libro: objeto cultural y síntesis de relaciones sociales

Todas estas disquisiciones acerca de los avatares de la antropología, de la Argentina, y también de las personas académicas dan una idea de la magnitud de selecciones como ésta. En efecto, decir que el problema principal de este volumen son los límites de la selección misma alude a un "problema" en todas sus acepciones: como cuestión a investigar, como cuestión a resolver y como inconveniencia. A continuación intentaremos explicar cómo procedimos para construirlo, resolverlo y superarlo.

Nosotras, dos antropólogas nativas por nacionalidad, titulación y práctica académico-profesional, con alguna trayectoria en la investigación y en la actividad gremial de la disciplina, explicitamos entre ambas nuestros sesgos, los que habían permeado nuestra formación y nuestra práctica académica en antropología social, nuestros ámbitos de trabajo y nuestros posicionamientos personales y laborales en el campo antropológico argentino. Seguidamente, y convencidas desde un inicio que el desafío valía la pena, nos aventuramos a trazar distintas problemáticas ligadas a las áreas de conocimiento y a las subdisciplinas según nos lo dictaban nuestros saberes y la experiencia. Así, tratando de imaginar un formato que fuera interesante empezamos a definir una lista básica e indiscutible de figuras, textos y temas, como si fuéramos ensayando distintas hipótesis entre el campo y nuestros presupuestos.

Siempre deseando evitar groseras omisiones y exageradas sobre-representaciones en un mundo cada vez más diverso y cuantioso, decidimos hacer una especie de encuesta/consulta por correo electrónico a nuestros colegas cercanos, a colegas de estos colegas cercanos, y a colegas de los colegas de los colegas cercanos. Les preguntamos qué autores, líneas o trabajos los habían influenciado, a qué escuelas antropológicas se afiliaban y qué textos deberían figurar en esta compilación. Las respuestas fueron sorprendentes: quienes contaban con más de 40 años de edad, y probablemente se formaron antes del 2000 apenas reconocían formadores locales, y la mayoría recomendaba autores norteamericanos y franceses, y libros. Les contestábamos que se trataba de antropologías hechas en la Argentina, y que

por razones de espacio no podíamos publicar libros sino artículos[12]. El panorama que derivaba de esta consulta resultaba (como la encuesta misma) en una serie de colegas que miraban más hacia afuera que a la propia comunidad (lo cual no sucedería ni en Estados Unidos ni en Francia). Los colegas locales más usualmente referidos eran los que ya habíamos previsto, pero constituían un número mínimo para lograr un panorama complejo de nuestra antropología. Por su parte, quienes tenían menos de cuarenta años de edad podían reconocer formadores argentinos y algunos latinoamericanos, principalmente brasileños.

Valiéndonos de nuestra condición de antropólogas nativas, empezamos a construir una "muestra" de la totalidad antropológica que queríamos incluir en esta selección y que procedía de un diálogo entre "el campo" y "las investigadoras". Entonces, nos pusimos a leer casi ininterrumpidamente durante ocho meses. A veces merodeábamos por varios artículos de un mismo autor y a veces comparábamos a dos autores en torno a la misma cuestión. Queríamos incluir distintas miradas sobre las mismas cuestiones para identificar distintos enfoques, cosa que conseguimos a veces. Pero el fantasma del límite de páginas siempre nos acompañó.

Revisamos la lista inicial, agregamos y sacamos, y compusimos un gran cuadro ordenando alfabéticamente por apellido y completando la afiliación institucional, la localización geográfica de los campos, la subdisciplina, el área cultural del trabajo, el medio de publicación, el año de edición y el número de páginas. Después hicimos algunos gráficos y sacamos frecuencias de todas estas variables para tener un panorama de la publicación y corregir posibles sesgos. Nos sorprendieron los resultados, sobre todo porque algunas tendencias no eran corregibles: reflejaban nuestra historia (Anexo III).

Las variables tenían sus subcategorías. a) afiliación institucional y localización geográfica de la institución (Noroeste NOA, Nordeste NEA, Cuyo, Centro, Pampa, Patagonia y Área Metropolitana de Buenos Aires-AMBA), b) subdisciplina antropológica (antropología social/cultural; folklore; antropología biológica; arqueología; etnohistoria; antropología forense; historia y antropología de la antropología); c) área temática (económica, social y parentesco, política, educación, movimientos sociales, relaciones interétnicas, cuestiones indígenas, cuestiones jurídicas, violencia/seguridad/guerra, estudios urbanos, salud, otros); d) medio

12 Alguien respondió a nuestro requerimiento diciendo que a ella la habían influido libros, no artículos. La respuesta es bastante lógica porque en nuestra disciplina los conocimientos se expresan en etnografías o, como se decía antes, en monografías, rara vez con menos de 150 páginas. Sin embargo, el sistema científico nos evalúa por las revistas donde publicamos nuestros artículos, rara vez con más de 30 páginas incluyendo notas y bibliografía. Los libros suelen tener menos valor en la ponderación general porque se supone que no garantizan calidad académica y, probablemente, porque los evaluadores no quieren, ni pueden, ni tienen tiempo para leerlos.

de publicación (revista o capítulo de libro; revista argentina o extranjera; idioma de publicación); e) número de páginas y f) año de la publicación. Al respecto agrupamos los años en períodos político-académicos:

> pre-1957 o pre-profesionalización universitaria en UNLP y UBA;
>
> 1957-1966 o lanzamiento de licenciaturas y especializaciones en las principales universidades del país;
>
> 1966-1984 o período de riesgo de los programas de antropología[13];
>
> 1984-1995 o período de transición democrática e instauración de la antropología social a nivel nacional, con el recurso de programas de formación de posgrado en el país y en el exterior (particularmente Brasil);
>
> 1995-actualidad o período en que se gradúan y post-gradúan quienes estudiaron en la Argentina y en el exterior durante la transición democrática y la consolidación de la autonomía universitaria: se gestan nuevos programas de grado y posgrado en antiguas y nuevas universidades.

La diversidad interna de las ciencias antropológicas muestra, prácticamente, un compendio de distintas ramas del saber donde convergen las ciencias naturales, las sociales y las humanidades. ¿Cómo dar cuenta de semejante arco? Precisamente otra característica de esta selección es que la mayoría de los artículos tiene un abordaje que sus autores caracterizan como antropológico-social/cultural. Este sesgo obedece a tres razones: la primera es que coincide con el de la serie *Antropologías hechas en* ... el cual, aunque invita a publicar artículos de "antropología" en general, ofrece material que encuadraríamos en la antropología social o cultural, la etnología, acaso el folklore y probablemente la etnohistoria. La segunda razón es que en la Argentina, la antropología social ha constituido un verdadero *boom* que revolucionó las ciencias antropológicas, y agitó las aguas de las ciencias

13 En 1980 la Argentina contaba con tres carreras de grado en antropología, de muy distinto carácter y, todas ellas, sobrevivientes de las licenciaturas instauradas antes de 1974 y clausuradas para entonces: la de la Universidad de Buenos Aires, con las orientaciones arqueológica, folklorológica y etnológica; la de la Universidad Nacional de La Plata, de orientación biológica, y la de la Universidad Nacional de Misiones, en Antropología Social. Fue en ese año cuando el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina-CGA-creado en 1972 logró impedir que se concretara la propuesta del Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA para convertir la licenciatura en Ciencias Antropológicas en una orientación de la carrera de Historia. Como se observa en el Cuadro de grados y posgrados (p.4), ya en democracia se reabrieron las licenciaturas de las universidades nacionales de Rosario y de Salta, y se generaron la de Jujuy, Olavarría, Córdoba, San Martín, Catamarca, Tucumán y, la última, la licenciatura de Río Negro en S.C. de Bariloche. Mar del Plata no volvió a abrir sus puertas.

sociales y las Humanidades. En efecto, después de persistentes aunque vanos intentos de suspender la denominación antropología social de las universidades nacionales y sus grados entre 1974 y 1983, el período de reorganización de las ciencias sociales en la Argentina que se inició en 1984 y consolidó a mediados de los noventa estableció a la antropología social como la nueva subdisciplina hegemónica del campo antropológico. En consecuencia, y como tercera razón, la Antropología Social englobó (por no decir "subordinó") a la etnología y el folklore, disputó con la Etnohistoria, y se fue diferenciando de la antropología biológica y la arqueología (aunque en algunas academias la conversación entre ellas sigue siendo posible). De manera que nuestra decisión fue incluir algunos materiales de o sobre estas últimas que pudieran dialogar con las primeras o que proveyeran algún panorama de la subdisciplina (como en el caso de la Antropología Física-Biológica). A la etnolingüística que excepcionalmente forma parte de los grados en antropología en la Argentina, le dedicamos la sección 4 (volumen I).

Otro sesgo corresponde a las áreas geográficas que algunos colegas llamaban "áreas culturales" (Enrique Palavecino 1977) sobre las que tratan los textos. Aunque la mayoría de las afiliaciones institucionales se localicen en el Río de la Plata, los artículos se reparten de manera más equitativa, primero sobre el Área Metropolitana de Buenos Aires y el Nordeste, después sobre el Noroeste y el Centro. La presencia de universidades con oferta de grado y posgrado es central para generar, a su alrededor, "campos etnográficos" o, mejor dicho, "etnografiables". Y si bien el Noroeste es un área sumamente transitada por la Etnohistoria (aunque de autorías afiliadas en AMBA), también es cierto que el área cuenta con 3 licenciaturas en Antropología (Catamarca, Salta y Jujuy) y dos en Arqueología (Tucumán y Catamarca). Además, hay que contar con el *boom* cordobés que en diez años desde 2001 creó maestría, licenciatura y doctorado, en un cuarteto correspondiente a la antropología social, la arqueología, la antropología física y la antropología forense, bajo el paraguas del Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba que también generó su revista y sus especialistas en museos. Su principal área de ejercicio fue el Noroeste, especialmente Catamarca. La relación es casi la inversa con el Nordeste que sólo ofrece una Licenciatura con Maestría y Doctorado (Misiones) y un campo clásicamente asociado a las ciencias antropológicas, particularmente a la etnología: el área Guaraní y el Gran Chaco. De manera que la gran cantidad de artículos sobre el Nordeste que constan en esta selección no sólo provienen de la academia radicada en Misiones, con alguna participación de la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia y Corrientes), sino de más lejos, principalmente de La Plata y Buenos Aires[14]. En cuanto a la Patagonia, que sí cuenta en esta selección con algunos estudios, especialmente en relación a la problemática Mapuche (secciones 2 y 4, volumen I, sección 5,

14 Es verdad que hay antropólogos en grados y posgrados que hacen investigaciones y docencia en carreras no antropológicas, lo cual ocurre en la UNER (Entre Ríos), UNAF

volumen II), sólo tiene un grado bastante reciente en San Carlos de Bariloche (Universidad Nacional de Río Negro).

Atendiendo a la época y al año de publicación, las diferentes proporciones acompañan el desarrollo de las ciencias antropológicas, particularmente de la Social, la masividad universitaria y el refuerzo de las políticas científicas. El mayor número corresponde al período post-95, cuando comienzan a publicar quienes terminan y, a veces, regresan de sus posgrados antropológicos. El período anterior (1984-1995) tiene en esta selección tantos representantes como las casi dos décadas que van desde el comienzo del dictado de las licenciaturas de Buenos Aires y La Plata, y la especialización en Rosario, hasta la intervención de las universidades nacionales bajo el gobierno de Estela Martínez de Perón (1957-1974). Del período previo a la institucionalización nos hubiera gustado publicar textos de sus principales figuras, pero lo vimos inviable por dos razones. La primera es que sería muy difícil reunir sus postulados en un solo artículo (época en la cual, además, los artículos eran mucho más extensos que en la actualidad); la segunda, porque los planteos de aquellas épocas se discontinuaron por distintas razones y son hoy de difícil comprensión sin algún puente explicativo. Por eso, decidimos publicar artículos de otros colegas que han leído a aquellos autores y los han caracterizado analíticamente.

Como señalábamos más arriba, el tiempo no sólo modifica las condiciones nacionales, académicas y científicas; también modifica a las personas. Congelar, como el "presente etnográfico", a un colega por un artículo escrito en determinada época y cuya argumentación pudo ser discutida posteriormente, es ofensivo en una academia como la argentina que se precia de estar al tanto de las últimas novedades. También señalamos que algunos autores, testigos de varias épocas antropológicas, no pueden ni querrían verse retratados en una sola de sus obras. Pero este es un libro con extensión limitada, por lo que nos resulta imposible reiterar varios artículos de un mismo autor. A Hugo Ratier, por ejemplo, no podemos publicarle, siquiera, su obra más conocida, *Cabecita Negra,* por la extensión de ese verdadero y fundacional estudio sobre el racismo socio-político criollo publicado por el Centro Editor de América Latina. De sus artículos, podríamos haber elegido algunas de sus muchas obras desde que empezó a escribir antropología en los años sesenta hasta la actualidad. Asimismo, en el caso antropológico, los autores pueden pasar, a veces inadvertidamente, por varias subdisciplinas. ¿En cuál sería más representativo, por ejemplo, José 'Pepe' Pérez Gollán?: ¿arqueología?, ¿etnohistoria?, ¿museología o historia de la antropología? Para resolver los inconvenientes que plantean colegas activos y creativos, que fueron testigos y protagonistas del devenir de la antropología argentina, procedimos

(Formosa), UNNE (Nordeste: Corrientes y Chaco), Gastón Dachary y de la Cuenca del Plata en Misiones.

a elegir sus contribuciones más significativas por lo rupturistas o novedosas en sus respectivos contextos de publicación. Además de consultarles si estaban de acuerdo con volver a publicar el texto, decidimos elaborar una "Nota al pie" para el encabezamiento de cada artículo, donde consta su publicación original y las características del debate que dicho artículo retoma. En algunos casos, las autoras nos acercaron una "puesta al día" o postcripto, que agregamos al final de la versión original (Vessuri, sección 3; Golluscio y Ramos, sección 4).

A esta altura es evidente que nos limitamos a incluir artículos ya publicados[15]. Fue por razones prácticas ante la magnitud de la tarea, pero fue principalmente por la calidad de lo que fuimos encontrando. Ubicar lado a lado materiales de distintos tiempos, enfoques y aproximaciones, siempre inteligentes y novedosos se nos hizo la vía más directa para mostrar y mostrarnos el enorme crecimiento de las ciencias antropológicas en la Argentina, las posibilidades de diálogo entre ellas y en su interior, y la extraordinaria calidad de estos escritos, sorprendentemente ignorada por la excesiva referencia a autores metropolitanos. Esperamos que al cabo de la revisión de esta selección y la lectura de al menos algunas de sus obras, este sesgo se modifique en favor de una mayor conciencia de nuestras capacidades.

Quizás por estas razones decidimos también concentrarnos en las revistas antropológicas, tanto las más antiguas y de toda la disciplina, como *Runa* del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* (hoy Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano) y *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (SAA), y también *Etnía* del Museo olavarriense Dámaso Arce, e *Intersecciones* de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, también en Olavarría; la *Revista del Museo de Antropología* de la Universidad Nacional de Córdoba y *Publicar en antropología y ciencias sociales* del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. De las revistas especializadas nos concentramos en *Cuadernos de Antropología Social* de la sección homónima del Instituto de Ciencias Antropológicas de UBA; *Memoria Americana* de los etnohistoriadores también de UBA, *Avá* del Programa de Posgrado de Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones y *Estudios de Antropología Social* del Centro de Antropología Social del IDES de Buenos Aires. Además, recurrimos a publicaciones temáticas y de ciencias sociales como *Estudios migratorios latinoamericanos, Cultura y Religión, Salud Colectiva* de la Universidad Nacional de Lanús (Conurbano Bonaerense), *Desarrollo Económico* y *Clepsidra*, ambas del IDES. De otras disciplinas incluimos *Signo y Seña* del Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras de

15 Sólo tres son inéditos. Dos fueron agregados porque muestran instancias desconocidas o sub-estudiadas en nuestro campo, y el tercero es una síntesis que permaneció inédita acerca de una temática apenas rozada por nuestras antropologías y que habla de nuestra única guerra internacional, la de Malvinas (1982).

UBA, y publicaciones de otros países como *Cuadernos de Geografía* de Colombia, *Boletín de Americanistas, Mana* del Programa de Posgraduaçao em Antropología Social de la UFRJ, Brasil, *Pensamiento Iberoamericano*, *Indiana* del Instituto Iberoamericano de Berlín, *Ethnography and Education, Current Anthropology,* la chilena *Estudios Atacameños, Folklore Americano, TSN Revista de Estudios Internacionales* de España, *Boletín de la Sociedad Suiza de Americanistas* y la *Revista Española de Antropología Americana*. Los artículos en compilaciones figuran en libros publicados en la Argentina y en el exterior. Una pequeña parte de los artículos estaba en inglés y quisimos re-publicarlos en castellano para que fueran más accesibles en nuestro medio.

Valgan estas aclaraciones para intentar responder cuál es el eje general que vertebra estos tres volúmenes. Mostrar qué y cómo hicimos antropologías en la Argentina. Pero esta amplitud puede acotarse revisando la estructura de los volúmenes. Los artículos no están agrupados por subdisciplina[16], ni por campo temático, ni por perspectiva teórica, ni por el momento de la publicación. Con los materiales seleccionados decidimos agruparlos según las distintas dimensiones de qué es y cómo es vivir en la Argentina, dimensiones interrogadas desde lo que nos inquieta y nos interesa a quienes llevamos nuestra existencia en este territorio, bajo este Estado, y con la experiencia de haber pasado una misma historia desde distintas posiciones, siendo una de ellas la de hacer antropología. Dijimos al comenzar esta introducción que el problema de este libro es qué (y a quiénes) incluir en la selección. La decisión no fue promover modelos de quehacer antropológico, ni reconocer a las (pretendidas o reales) "cabezas de linaje". La idea fue, en cambio, reconocer a través de los textos, cómo planteamos esas preocupaciones y cómo resolvemos los problemas a través del diálogo entre conceptos, trabajo teórico, trabajo de campo y condicionamientos académicos. Claro que la antropología en la Argentina planteó y resolvió más cuestiones que las que pudimos incluir aquí. Y claro que algunas cuestiones apenas fueron rozadas por la disciplina. Precisamente por eso fuimos pidiendo a nuestros colegas que nos ayudaran a pensar las secciones, las trayectorias de los autores y las de los campos que cada sección reúne intra e inter-disciplinariamente, y también a reunir una pequeña pero ilustrativa lista de lecturas recomendadas sobre los temas de cada sección. Así, cada una de las 14 secciones se presenta con un breve resumen de su idea básica, una página de lecturas complementarias, generalmente libros, y las palabras clave de los artículos que la sección contiene. Al pie de la carátula que encabeza cada artículo incluimos el medio original de publicación y un generoso pie de página donde explicamos, con ayuda de sus autores y/o de otros colegas, en qué debate interviene y a qué momento de la trayectoria del autor pertenece ese escrito. Además, para recorrer con mayor fluidez por esta densa obra, pensamos

16 Evitamos por todos los medios caer en una sistematización de tipo ministerial, con secciones dedicadas a los mismos temas que caracterizan las oficinas del Estado (salud, vivienda, educación, economía, etc.).

que era conveniente ayudar a los lectores a conectar cada sección y artículo con otros artículos en otras secciones. Las obras se vinculan y presentan por afinidad geográfica y temática y por complementarse u oponerse teóricamente.

Hablemos, finalmente, de las ausencias. La más importante, y que merecería alguna iniciativa similar a esta, se refiere a los artículos dedicados a la gestión y la transferencia, lo que antes se designaba como "antropología aplicada". Estas experiencias, que apenas alcanzan la instancia de la publicación, encierran grandes esfuerzos y suelen estar excluidas de los contenidos curriculares de las carreras y los posgrados. Aunque algunos artículos rozan la cuestión (Hermitte y Herrán, volumen I, Frederic, volumen II, sección 11, volumen III), la experiencia es tan interesante como diversa. Dentro de este rubro pero también como problema de investigación, se cuenta la literatura sobre patrimonio cultural, de gran calidad y proyección política (remitimos a artículos y lecturas recomendadas de las secciones 12 y 13, volumen III). Por último, hay dos grandes ausentes: una sección dedicada exclusivamente a cuestiones de género, y que tratamos de remediar distribuyendo la temática en distintas secciones (3, 4, 5, 9, 10 y 11), y la antropología visual/virtual. En cuanto a la visual, su desarrollo hace uso de recursos mucho más amplios que los empleados por el soporte en papel o la pantalla escrita en las publicaciones digitales. Y para cuando estos volúmenes finalmente se publiquen, la antropología virtual probablemente sea la nueva estrella de las Ciencias Antropológicas, gracias en buena medida a la cuarentena por pandemia del 2020. En todos estos casos, creímos que un artículo suelto de estas áreas temáticas no haría justicia a campos tan ricos y pujantes.

En suma y pese a estas y otras faltas, aceptamos el reto de ALA porque creímos que valía la pena la propuesta, como valen la pena nuestras investigaciones aunque nunca concluyan en la palabra inapelable. Al cabo de tantas lecturas, descubrimos que la verdadera pregunta era cómo, pese a todos los contratiempos, logramos generar una disciplina tan dinámica, creativa e indisciplinada como la que presentamos aquí. ¿Cuáles fueron las estrategias? ¿En qué consistió nuestro impulso y nuestra creatividad? Preguntas que nuestros lectorados "de adentro" y "de afuera" quizás logren responder.

Referencias citadas

Arenas, Patricia. 1991. *Antropología en la Argentina. El aporte de los científicos de habla alemana*. Buenos Aires: Institución Cultural Argentino-Germana-Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti.

Baranger, Denis. 2009. "Bourdieu en América Latina". En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Asociación Latinoamericana de Sociología. Buenos Aires.

_____. 2008. "La recepción de Bourdieu en Argentina y en Brasil". En *Memoria Académica. V Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata: Provincia de Buenos Aires.

Bartolomé, Leopoldo J. (coord.). 2010. *Argentina: la enseñanza de la antropología social en el contexto de las ciencias antropológicas*. Red de Antropologías del Mundo/World Anthropologies Network. LASA-Ford.

Beigel, Fernanda y Hanan Sabea (coords.). 2014. *Dependencia académica y profesionalización en el Sur. Perspectivas desde la periferia*. Mendoza, EDIUNC-UNCuyo.

Bengoa, José. 2014. "La trayectoria de la antropología en Chile". *Revista Antropologías del Sur* 1:15-42.

Cardoso de Oliveira, Roberto y Guilhermo Ruben. (orgs.). 1995. *Estilos de antropología*. Campinas-Sao Paulo: Editora da UNICAMP.

Carrizo, Sergio. 2015. Nacimiento, ocaso, dispersiones y ausencias. Breve relato de la Licenciatura de Antropología en la Universidad Nacional de Tucumán. *Revista del Museo de Antropología* 8 (1): 201-214.

Krotz, Esteban. 1997. Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics. *Critique of Anthropology*. 17 (3): 237-251.

_____. 1996. La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré* (11-12): 25-39.

Kuper, Adam. 1991. Anthropologists and the History of Anthropology. *Critique of Anthropology* 11(2):125-142.

Lander, Eduardo. (comp.) 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO.

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. (comps.) 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: CIESAS-Wenner-Gren-Envión.

Palavecino, Enrique 1977. *Áreas y capas culturales*. Mendoza: Museo de Historia Natural de San Rafael.

Restrepo, Eduardo y Gonzalo Díaz Crovetto. 2013. Sobre antropologías en plural y disidentes. Entrevista con Eduardo Restrepo. *Cultura-Hombre-Sociedad* 23 (2):199-209.

Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. *Critique of Anthropology*. 25 (2): 99-129.

Ruben, Guilhermo. 1995. "O 'tío materno' e a antropología quebequense". En: Cardoso de Oliveira y Ruben (orgs.) *Estilos de antropología*. pp.121-138. Campinas-Sao Paulo: Editora da UNICAMP.

Zabala, Mariela E. 2016. "Tiestos dispersos: una etnografía sobre arqueólogos y antropólogos en Córdoba en la década de 1960". Universidad Nacional de Córdoba, Tesis doctoral.

_____. 2013. *Las verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba*. Buenos Aires: Ediciones Antropofagia. 1ª mención Premio Archetti 2012.

1. EL TERRITORIO HABITADO: ORIGEN, ARRINCONAMIENTO Y PERIFERIA

Presentación

Conocida como uno de los sitios más distantes respecto de donde ocurrieron los primeros desarrollos de la evolución humana, y concebida alguna vez como "zona de arrinconamiento" de los primeros habitantes de América, o como "periferia" de las grandes civilizaciones precolombinas, la República Argentina y las extensiones que hoy ocupa fueron exploradas, recorridas y registradas por argentinos y extranjeros, desde "el fin del mundo" hasta el Pucará de Tilcara. Quienes radicaron la antropología en estos lares fueron planteando sus preguntas y acercando posibles respuestas, mientras adaptaban las teorías de sus épocas a sus propias búsquedas. Los materiales que integran esta sección tratan acerca de la formación recíproca entre aquellos cultores del naturalismo, la antropología física/biológica, la prehistoria/arqueología, y las nociones sobre el lugar de la Argentina en la dispersión humana por todo el globo. De este modo, nuestros colegas nos ayudan a reconstruir cómo ciertas personas e instituciones se fueron haciendo centrales o marginales para el desenvolvimiento de la academia antropológica y los debates sobre los tiempos primigenios. Esta sección se complementa con las secciones 2, 4, 5, 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección:

Colecciones antropológicas – Museos – Antropología – Arqueología – Prehistoria – Etnología – Raza – Raciología – Americanística – Antropología Física – Antropología Biológica – Poblamiento americano - Enrique Delachaux – Adán Quiroga – Alfred Métraux – Ricardo Rojas – Branimiro Males – Oswald Menghin – Marcelo Bórmida – Alberto R. González – Universidad Nacional de la Plata – Universidad Nacional de Tucumán – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral – Universidad Nacional de Córdoba.

Otras lecturas recomendadas

Arenas, Patricia. 1991. *Antropólogos de habla alemana. El aporte de los científicos de habla alemana.* Buenos Aires: Instituto Cultural Argentino-Germana y Museo Etnográfico UBA.

Borrero, Luis. 2005. "The Archaeology of the Patagonian Deserts: Hunter-Gatherers in a Cold Desert". En: P. Veth, M. Smith y P. Hiscock (eds.), *Desert Peoples. Archaeological Perspectives*. pp. 142-158. Londres, Blackwell Publishing.

Fundación Argentina de Antropología. 1998. *Homenaje Alberto Rex González*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Laguens, Andrés y Mirta Bonnin 2009. *Sociedades indigenas de las Sierras Centrales. Arqueologia de Cordoba y San Luis*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Lahitte, Héctor B., Julio A. Hurrell y Alejandro Malpartida. 1989. *Relaciones 2. Crítica y expansión de la ecología de las ideas (Museo de La Plata)*. La Plata: Ediciones Nuevo Siglo.

Paschetta, Carolina; Rolando González-José y José Luis Lanata (comps.) 2017. *De cómo cruzar fronteras en la ciencia. Homenaje a Héctor M. Pucciarelli*. CONICET, CENPAT-IIDYPCA.

Perazzi, Pablo. 2003. *Hermenéutica de la barbarie 1935-1966*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Pérez, S. Iván *et al.* 2016. Peopling time, spatial occupation and demography of Late Pleistocene–Holocene human population from Patagonia. *Quaternary International* (425): 214-222.

Prates, Luciano, Gustavo Politis y James Steele. 2013. Radiocarbon chronology of the early human occupation of Argentina. *Quaternary International* (301):104-122

Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. 2007. *Volumen especial 70° aniversario*. Tomo XXXII. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Tarragó, Myriam N. 2003. La arqueología de los Valles Calchaquíes en perspectiva histórica. *Anales N. E. 6 SE* 46 (54):13-42.

Zabala, Mariela. 2013. *Las verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

La eternidad de lo provisorio: el sistema geográfico de Enrique Delachaux y el orden de las colecciones antropológicas en la Argentina[1]

Irina Podgorny[2]

Introducción

Este trabajo nació en 1993 como "El sistema Delachaux", un apéndice de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata. Ese anexo se limitaba a apuntar la necesidad de prestarle atención al sistema de clasificación de las regiones geográficas argentinas de Enrique Delachaux. Se talaba de un tema hasta entonces ausente de la historiografía sobre

---

1 Publicación original: Podgorny, Irina 2013. "La eternidad de lo provisorio. El sistema geográfico de Enrique Delachaux y el orden de las colecciones antropológicas en la Argentina". En: Carla Lois y Verónica Hollman (comps.) *Geografía y cultura visual. Los usos de las imágenes en las reflexiones sobre el espacio.* pp. 129-153. Rosario, UNR-Prohistoria Ediciones.
Agradecemos a la editorial Prohistoria la autorización para republicar el artículo.
La autora narra, al comenzar este artículo, qué la llevó a investigar los criterios de clasificación que dominaron la museografía argentina en los inicios del siglo XX y que se basan en el sistema del geógrafo suizo Enrique Délachaux, profesor de la Universidad de La Plata. Es esta una estación en la extensa obra de Irina Podgorny dedicada a estudiar la historia de los tiempos profundos y de las prácticas de colección, clasificación, exhibición e intercambio de huesos, minerales y antigüedades que atraviesan disciplinas tales como la paleontología, la geología y la arqueología. Focalizada mas no limitada al Museo de La Plata, Podgorny se ha dedicado a la trayectoria de varios naturalistas. En primer lugar, analizó la obra del genovés Florentino Ameghino, ligando sus tesis sobre el origen sudamericano de los mamíferos y de la humanidad a la estructura familiar de su empresa paleontológica, así como a su transformación en un santo laico en el marco de la cultura de su país adoptivo. También trabajó sobre Francisco P. Moreno, fundador y director del Museo de La Plata, y Guido Bennati, conocido charlatán italiano, propietario de un museo viajero cuyas colecciones serían adquiridas por el Museo de La Plata. Los estudios y reflexiones de Podgorny se continúan en otros colegas, como Susana García, Máximo Farro, Andrea Pegoraro, María Alejandra Pupio, Alejandro Martínez, Ana Carolina Arias, entre otros. Complementar con secc. 5.

2 Investigadora principal del CONICET; Directora del Archivo Histórico del Museo de La Plata; Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

la antropología en la Argentina, a pesar de haber modelado el orden dado a las colecciones de los museos y organizado los capítulos referidos al pasado remoto y reciente de las sociedades aborígenes en los manuales de enseñanza básica y superior. No solo eso: quizás, en ese sistema, se podían encontrar algunas claves para entender el momento de inflexión cuando la práctica de la antropología y la arqueología en la Argentina empezó a pensarse en términos geográficos, abandonando su carácter de ciencias históricas y su preocupación por el tiempo.

Poco después, un artículo de la revista *Manguinhos* exploraba los derroteros de este sistema. Enmarcado en la historia de los museos, aún discutía con la bibliografía producida para los lectores del campo de la antropología argentina (Podgomy 1999b). Ese ensayo, a pesar de destacar el carácter provisorio y contingente de la adopción del sistema Delachaux, no dejaba de trasuntar cierto valor instrumental de la ciencia, de los museos y de sus colecciones en aras de la fundación de la nación y la nacionalidad. Marcado por las lecturas de esos años, la antropología y la arqueología se anclaba en el marco de *Imagined Communities, Nations and Nationalism* y en la relación "positivismo y Nación" revelada por los trabajos de Oscar Terán en los inicios de la década del noventa.

Contrariamente a la tendencia que ha hecho del nacionalismo en la arqueología un modo de vida y una fuerza motora de esta disciplina (cfr. Díaz Andreu 2007), desde hace más de diez años ese marco nos resulta insuficiente por distintas razones (Podgomy 2000). Por empezar, los trabajos de Terán discutían con las versiones más arraigadas en la historia de las ideas argentinas, donde se abundaba en el tópico de las tendencias extranjerizantes y la supuesta imposibilidad de la llamada "generación de la década de 1880" para pensar la Nación. Aunque Terán, con fineza y sensibilidad, incorporaba discontinuidades y rupturas en la lectura de textos antes vistos como monolíticos, sus interpretaciones y métodos no podían trasladarse a la historia de las ciencias, algo que Terán, por otro lado, jamás pretendió. La confusión, para muchos, puede haber residido en esa simplificación que todavía insiste en equiparar práctica científica con positivismo e impide acercarse al fin de siglo XIX sin caer en ese lugar común, que explica todo sin agregar nada.

Por otro lado, el análisis de unas pocas obras de los pensadores del fin de siglo argentino, sin trabajo de archivo ni compulsa histórica, más que iluminar, oscurecía el escaso conocimiento existente sobre las prácticas científicas finiseculares. Más aún, el énfasis puesto en las ideas –a pesar de la complejidad foucaultiana de los análisis de Terán y su cuestionamiento a la mera idea de autor– no hacía más que ocultar el carácter colectivo y el carácter material de la cultura científica. Museos y colecciones no podían ser leídos como texto ni como obra o resultado de un pensador (Farro 2009). Aunque Terán había enseñado que nos cuestionáramos la autonomía del sujeto, muchos prefirieron entender que

la producción textual, visual o material de fines del siglo XIX nos hablaba directamente y que la historia, en realidad, sobraba. Otros prefirieron leer a Terán desde un tópico muy característico de los inicios de la década del ochenta: la ciencia representaba un mero reflejo de la política y de un aceitado plan de construcción del Estado nacional.

Sin embargo, la lectura de los documentos y las fuentes empezó a ofrecer otros indicios. Las colecciones y los museos de la Argentina, lejos de haber surgido de un plan que les habría dado forma para nacionalizar o disciplinar a los ciudadanos, representaban, en realidad, sedimentos de sucesivos o simultáneos proyectos fracasados, reformulados, abandonados o exitosos. Pero sobre todas las cosas, mostraban su íntima dependencia de pequeñas negociaciones, favores o lábiles alianzas personales, atadas a iniciativas de dudosa supervivencia o de una financiación siempre a punto de naufragar, ora en las cámaras parlamentarias, en la oficina de algún burócrata o en las crisis político-financieras. Los científicos, más que legitimar la política nacional o el grado de civilización alcanzado por la Argentina, frecuentemente debieron demostrar qué sentido tenía gastar dinero en ellos. El oportunismo de algunos personajes para poner a disposición de quien potencialmente pudiera a pagar por ello, sus destrezas para clasificar piedras, huesos o cacharros, habla de otra cosa: la falta de legitimidad de la práctica de estas ciencias, permanentemente convocadas para demostrar su utilidad para poder sobrevivir en un universo que podía funcionar sin ellas. Muchos aceptan que sin nacionalismo, colonialismo o imperialismo no hubiese habido arqueología y han dedicado todo su esfuerzo a consolidar este argumento. Singularmente, y a diferencia de los trabajos de Terán, este tipo de enfoque adoptó, asimismo, un tono de reproche moral y de disgusto acerca de cómo fueron las cosas. Si la década del ochenta nos cansó con la muletilla "matar al padre", los historiadores del futuro se sorprenderán cómo ese mandato, sin quererlo, derivó hacia el regodeo de contar una y otra vez la desilusión frente al pasado.

La búsqueda de héroes y villanos, las teleologías sobre el destino nacionalista y la misma retórica sobre la ciencia reinante a fines del siglo XIX han tenido, por lo menos en la Argentina, la virtud de esconder la fragilidad de las instituciones científicas (Podgomy y Lopes 2008). Una debilidad que, vale subrayar, tampoco es específicamente local: por el contrario, pertenece a la dinámica de la investigación, donde el interés de los científicos se contrapone a la demanda de utilidad, rédito o gloria por parte de quienes los financian. Este reclamo, hacia inicios del siglo XX, se transformó en un imperativo ligado a la instrucción pública (cfr. García 2010). El tema de este trabajo, la adopción del sistema Delachaux para ordenar las colecciones antropológicas de los museos argentinos, debe situarse en ese marco de tensiones entre instituciones de investigación y de enseñanza. Por otro lado, como intentaré mostrar en las líneas que siguen, los museos, a través de sus colecciones y sus vitrinas constituyeron espacios de consolidación de criterios de

organización de las disciplinas que allí se cobijaban. Los científicos y el personal de los museos más que agentes de una idea, aparecen como funcionarios, burócratas acostumbrados a llenar formularios por la repetición de las rutinas de sus trabajos, quienes, por el mero acto de ordenar los objetos que custodian, colaboran en la sedimentación de formas que terminan dando entidad natural a categorías surgidas del arte de la administración (cfr. Podgomy 2010).

Administración y artefactos

Franz Boas, en su ensayo sobre los principios rectores de la administración de los museos, expresaría esa tensión surgida de su triple función como instituciones de investigación, de educación o de entretenimiento (Boas 1907). Contrariamente a muchos de nuestros contemporáneos pero en una línea similar a la expresada por Joerges (1999, Podgomy 2005a), Boas sospechaba de la eficiencia educadora de los objetos exhibidos en los museos de las grandes ciudades. Atraídos por la expectativa de entretenimiento, los visitantes apenas reparaban en el orden o en las concepciones que sustentaban la disposición espacial de las vitrinas o las salas. Mientras una de las máximas rectoras de la museología de fin de siglo definía al museo como la instalación de etiquetas ordenadas e ilustradas por especímenes, en realidad, señalaba Boas, el público solo miraba estos últimos, sin prestar atención a la información conexa. Boas no rechazaba la función de entretenimiento pero, con un realismo poco frecuente en la literatura, aceptaba la poca predisposición al estudio y a la concentración de esas masas que entraban en el museo para pasar la tarde del domingo, al abrigo del sol o del frío. No se trataba de modificar esa tendencia sino de trabajar sobre ese presupuesto sin mentirse ni alimentando las fantasías de los pedagogos y sus mecenas. Al mismo tiempo, desdeñaba la tendencia a popularizar sobreestimando las capacidades del público, estimulando la idea que la formación científica era innecesaria y que, para comprender el mundo de la ciencia, alcanzaba con un poco de sentido común. Lejos de apoyarse en la lógica de la visualidad y en las lecciones de los objetos (cfr. Jenkins 1994), Boas (1907: 923) insistía: la exhibición debe apuntar a que el visitante no se convenza que, por el solo hecho de mirar, ha aprendido todo. Detrás de una colección había mucho por estudiar. El museo, en todo caso, podía, eventualmente, despertar esa conciencia. Es decir, las colecciones debían enfrentar al público con su ignorancia para obligarlo a salir de ella a través del estudio.

El problema se hacía evidente con los objetos antropológicos, esas cosas hechas por los diferentes pueblos del mundo (instrumentos, utensilios domésticos, objetos ceremoniales), cuyo significado procedía de las prácticas y las ideas urdidas a través de un uso cotidiano inédito para el visitante. La observación y la comparación con formas similares a las conocidas podía llevar a la falacia de atribuir funciones a las

cosas según la propia experiencia cultural. Más aún, Boas planteaba el problema de acostumbrarse a presentar la vida religiosa de un pueblo a través de objetos: ¿a qué conclusiones se llegaría si los ritos del pueblo en cuestión no requerían de ellos? El mismo problema surgía con los objetos arqueológicos: la destrucción y la degradación hacían que la cultura material sobreviviente no representara ni remotamente la complejidad de la cultura desaparecida en el pasado. En ese sentido, en los objetos estaban ausentes las conexiones históricas entre las culturas, las prácticas y la psicología. Toda colección no hacía más que esconder su carácter esencialmente fragmentario y distraer al público y a los administradores de los museos del verdadero objeto de la antropología. La clasificación sistemática de los especímenes de la colección –para Boas expresiones incidentales de procesos mentales complejos– se volvía artificial, engañosa y, por lo tanto, superflua. Las culturas jamás se podrían concebir en base a especímenes.

Boas, en ese artículo, discutía con George Dorsey, encargado de las colecciones del Field Museum de Chicago quien, luego de una visita a las salas antropológicas del *American Museum of Natural History* de Nueva York, las había tachado de triviales. Dorsey cuestionaba, además, el retiro de la mayoría de las piezas y su envío a depósitos (Dorsey 1907, cfr. Jacknis 1985). Como señala, Jenkins (1994), desde el punto de vista de Dorsey, la cuestión de la visibilidad de las colecciones a través de la exhibición parecía fundamental para el desarrollo de las ciencias antropológicas. Sin embargo, este argumento olvida el problema central de los museos y las colecciones antropológicas de los inicios del siglo XX y del que Dorsey participaba activamente. Por un lado, como para Boas (1907: 931), la investigación antropológica debía empezar a liberarse de la compulsión a la acumulación de especímenes. Por otro, como ocurría en Berlín, las colecciones saturaban los espacios e impedían la mera concreción de cualquier programa de pesquisa y de visualización de la variación cultural de la humanidad (cfr. Penny 2002). En Inglaterra y otros países, los museos empezaron a verse como el depósito de "pruebas asesinadas" (cf. Podgomy 2008a), los monumentales edificios, como el impedimento más serio para la práctica de las ciencias (Petrie 1904, Boas 1907, Meyer 1900). La fotografía, los formularios o las fichas de cartón, tales como las utilizadas en el Field Museum para registrar la entrada y el movimiento de las piezas, se celebraban, en cambio, como la gran novedad que permitiría procesar la gran cantidad de datos y objetos ingresantes en las colecciones (Meyer 1900, Dorsey y Podgomy 2009, Petrie 1899-1900, Jenkins 1994). La visibilidad, en este sentido, no surgía de la colección o de los objetos en sí sino de los catálogos y de las coordenadas otorgadas a los objetos en el papel y en el espacio del museo (cfr. Kelly y Podgomy 2012).

La crítica de Dorsey a Boas debe ligarse entonces a las disputas en la antropología estadounidense de esos años, ya analizadas por diferentes autores (Hinsley 1981). Boas había echado por la borda la posibilidad de un orden evolucionista de

los materiales (Jenkins 1994, Jacknis 1985, Boas 1907), y aunque no descartaba las áreas culturales, se basaba en unidades más cercanas a las constelaciones de ideas y prácticas que empezaba a definir como "culturas". Si el orden dado a las colecciones antropológicas revela cómo esas cosas cobraron significado para los grupos que en el siglo XIX empezaron a disponer de ellas, como varios autores han comentado, ese orden, a partir de las postrimerías del siglo XIX se toma el imperativo más importante del trabajo en los museos. Será esta tarea la que va a modelar la manera de concebir las relaciones entre los objetos y los agrupamientos posibles, definiendo las unidades de estudio en el seno de las ciencias antropológicas. Boas, con sus propuestas, intentará proponer unidades surgidas no del orden burocrático del museo sino del estudio de un universo mayor, incluyendo aquello que denominaba "psicología" de los pueblos. En el caso estadounidense estas disputas no pueden separarse de la consolidación de determinadas maneras de hacer antropología en las distintas instituciones de ese país, donde la experiencia de campo va a empezar a ocupar un lugar central. En cambio, las propuestas adoptadas en la Argentina se vinculan al problema del que Boas intentaba independizarse: la administración y el orden de las colecciones, en un contexto de inseguridad sobre la antigüedad de los estratos de la geología sudamericana (cfr. Podgomy 2005b, 2011).

El Sistema Delachaux y la organización de la sección antropológica del Museo de La Plata

En los inicios del siglo XX, tres instituciones de Buenos Aires albergaban colecciones antropológicas en sentido amplio: el Museo Provincial de La Plata, el Museo Nacional de Buenos Aires y el Instituto Geográfico Argentino (Podgomy y Lopes 2008). Quizás por los problemas de espacio del segundo y la corta vida del tercero, sería en La Plata donde se planteó el problema del orden sistemático de las colecciones (Podgomy 2009), con varios modelos en juego: un orden que implicara la temporalidad y el desarrollo histórico, y una visión que no incluyera la dimensión temporal ya fuera desde un criterio raciológico, lingüístico o geográfico.

En los primeros diseños del Museo de La Plata, Francisco Pascasio Moreno había dedicado una sala a la antropología, otra a la "edad de la piedra y del hombre nómade", una tercera a la "edad de la piedra pulida" y una cuarta a la "cerámica", en un esquema que presuponía el desarrollo de las fases de la humanidad en la Argentina y en América (Moreno 1890). En ese plan la antropología ocupaba un papel central en la retórica del director, pero pronto, a raíz de la competencia personal establecida con Florentino Ameghino, fue reemplazada por la paleontología de mamíferos (Fernícola 2011, Podgomy 2002a, 2005b, Podgomy y Lopes 2008). A pesar del lugar común que insiste con la supervivencia hasta nuestros días del "museo de Moreno", el plan original nunca llegó a consolidarse. Más aún: entre

el plan de la década de 1880, sus diversas inauguraciones a lo largo de esos años, y los momentos previos a la transformación del museo en un instituto de la Universidad Nacional en 1905-1906, Moreno modificó repetidamente sus objetivos y planes para adaptarse a los cambios del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires y a las posibilidades de financiación que entrevía para la continuación de la institución de la que se había hecho nombrar director perpetuo (cfr. Farro 2009).

Durante la dirección de Francisco Moreno, las áreas de investigación dedicadas a los aborígenes americanos se organizaron en una "Sección": la de antropología y arqueología, inicialmente a cargo de Hermann ten Kate (Farro 2009, Podgomy 2006). Desde 1897 y hasta 1930 la responsabilidad de la misma recayó en Robert Lehmann Nitsche, quien adoptó un criterio de presentación de los materiales que se distanció del de Moreno. En efecto, en el catálogo de la sección antropológica, Lehmann-Nitsche (1910) explica el porqué de la adopción en 1900 de un ordenamiento geográfico siguiendo las ideas de Enrique Delachaux sobre las regiones geográficas del territorio argentino:

> Como de buena parte de las piezas no se conoce su pertenencia a tal o cual tribu y solamente su procedencia territorial, elegí por base de clasificación el principio geográfico. Deseaba encontrar una división del país en regiones que correspondiera tanto a las zonas naturales físico-geográficas como a las divisiones políticas... Sé perfectamente que lo que yo anhelaba, es decir una correlación entre las zonas naturales y las zonas políticas, en realidad no existe de un modo bien marcado y sólo aproximadamente; pero cuando un sistema corresponde sólo aproximadamente a los hechos, es suficiente para una clasificación, la que de todos modos es artificial como indispensable para los fines de un catálogo. Los límites naturales entre dos zonas, nunca están marcados, pero sí los políticos, y como para los fines de un catálogo se necesitan límites fijos, es menester tomar como base de división las provincias o territorios. Prefiero, pues, para un catálogo la división defectuosa del señor Delachaux que deja íntegras las provincias políticas (Santa Fe y Santiago del Estero), base de nuestra clasificación de la república Argentina. Según este sistema, tengo arreglada desde hace más de diez años la sala antropológica. (Lehmann-Nitsche 1910: 12).

Lehmann-Nitsche anhelaba una correlación entre las zonas naturales y políticas y eligió la clasificación de Delachaux frente a la de Moreno precisamente porque respetaba la integridad política de las provincias que las componían (Tabla 1).

Enrique A. S. Delachaux	Francisco P. Moreno
Región Hidrográfica del Plata: Formosa, Chaco, Santiago del Estero, Santa Fe, Misiones, Corrientes, Entre Ríos	*Región Chaqueña*: Formosa, Chaco, partes de Santa Fe y de Santiago del Estero
	Región Paranaense: Misiones, Corrientes, Entre Ríos, parte de Santa Fe
Región Mediterránea: Córdoba, San Luis	*Región Central*: Córdoba, San Luis y parte de Santiago del Estero
Región Pampeana: Buenos Aires, Pampa Central	*Región Pampeana*: Buenos Aires, Pampa Central, parte de San Luis
Región Andina: Jujuy, Andes, Catamarca, San Juan, La Rioja, Mendoza, Neuquén	*Región Andina*: Jujuy, Andes, Salta, Tucumán, Catamarca, Mendoza, La Rioja, San Juan, Neuquén
Región Patagónica: Río Negro, Chubut, Santa Cruz, Tierra del Fuego	*Región Patagónica*: Río Negro, Chubut, Santa Cruz, Ti

Tabla 1. División de la República Argentina según Delachaux y Moreno.

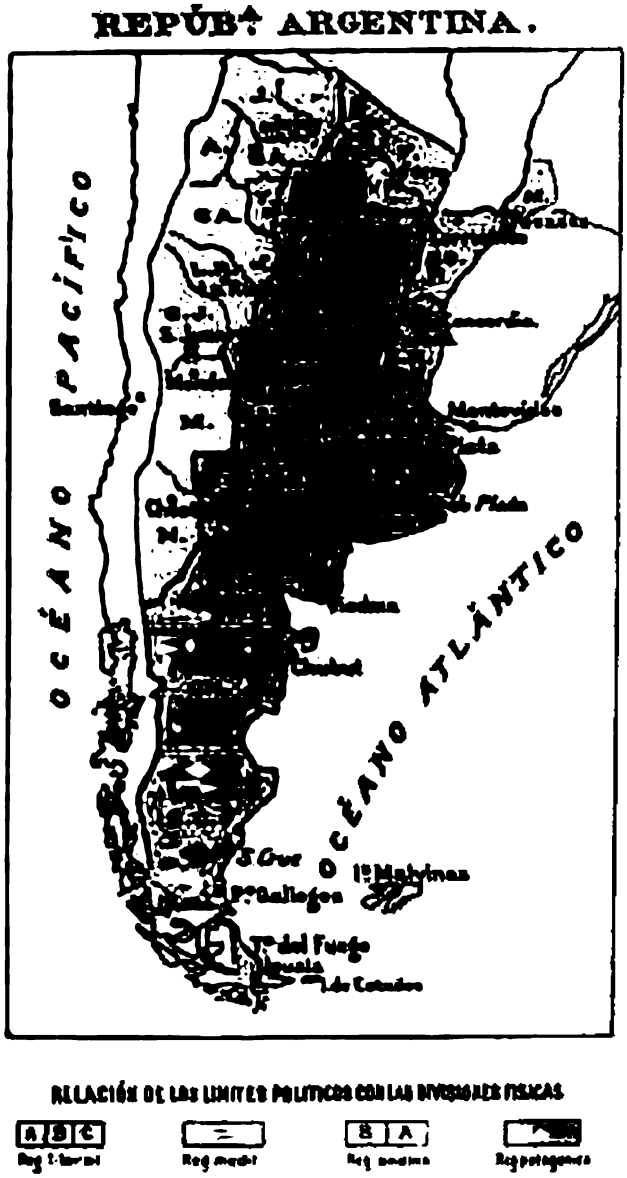
Sin embargo, el sistema Delachaux no se había hecho para ordenar las colecciones. Enrique A. S. Delachaux, futuro director de la Escuela de Ciencias Geográficas del Museo de La Plata de la nueva Universidad Nacional, había nacido en Suiza en 1864, y se había nacionalizado argentino a su llegada al país en 1888. Según la nota necrológica de la Revista del Museo de La Plata (1908), Delachaux había estudiado dibujo y matemática en Iverdom, para luego frecuentar cursos de la Sorbonne y del Museo de Historia Natural de París. Durante su estadía en Francia, integró el "Bureau Géographique", donde colaboró en diversas obras geográficas y cartográficas (Delachaux 1907: 7). Se integró al Departamento de Ingenieros de la provincia de Buenos Aires y de allí pasó al Museo de La Plata para formar parte del grupo de "trabajadores del Museo" (Moreno 1890) como responsable de la sección de Geografía y con intenciones de publicar un gran atlas de la República Argentina. En ese marco elaboraría su clasificación científica del territorio argentino.

En 1896, cuando Moreno fue nombrado perito en el conflicto con Chile, Delachaux empezó a dirigir la sección cartográfica. Hasta 1903 ocupó la secretaría de la comisión demarcadora; en 1904 fue designado catedrático en Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y jefe de la sección cartográfica del Instituto Militar del Gran Estado Mayor. En 1906 fue nombrado profesor en la Universidad Nacional de La Plata, donde además fue consejero académico

del Museo y delegado ante el Consejo Superior. La Escuela de Geografía de la Universidad que él dirigía, propendía a la educación de geógrafos argentinos con formación científica para "el levantamiento del territorio y la clasificación metódica de sus riquezas naturales desde las reparticiones públicas dedicadas a ese fin" (Delachaux 1907: 13).

En 1900 Lehmann-Nitsche adoptaba la clasificación de Delachaux para ordenar y presentar restos esqueletarios y cráneos de procedencia imprecisa. Pero para 1910 Lehmann-Nitsche consideraba que tal clasificación basada en el "suelo" era útil no sólo para ordenar "grupos humanos somáticos", sino también "grupos humanos psíquicos y sociales (ergológicos), colecciones arqueológicas y etnológicas en los museos argentinos, clasificaciones botánicas, zoológicas, geológicas y mineralógicas, todas de procedencia argentina" (Lehmann-Nitsche, 1910: 14). Siempre según Lehmann-Nitsche (1910: 12) su consulta sobre cómo clasificar el territorio argentino fue el origen del sistema que Delachaux elaborarla poco antes de morir. Este sistema divergía en algunos puntos con respecto al que había sugerido en 1900 y las regiones se agrupaban de una manera algo distinta (Delachaux 1908: 131).

Sistema de Delacbaux (1908)	
Región Litoral u Oriental:	Sección a: Gobernación de Formosa/ del Chaco
	Sección b: Gobernación de Misiones, Provincias de Corrientes/ Entre Ríos
	Sección c: Provincias de Santa Fe y de Buenos Aires
Región Mediterránea o Central:	Provincias de Santiago del Estero, Córdoba y San Luis, Gobernación de La Pampa.
Región Serrana u Occidental:	Sección a: Provincias de Jujuy, Salta, Tucumán y Gobernación de los Andes
	Sección b: Provincias de Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza; Gobernación del Neuquén
Región Patagónica o Austral:	Gobernaciones del Río Negro, del Chubut, de Santa Cruz y de la Tierra del Fuego.



Mapa 1. Relación de los límites políticos con las Divisiones Físicas de la República Argentina Fuente: Delachaux (1908).

Delachaux (1908: 102-114) presentaba, además, las diversas clasificaciones del territorio que le antecedieron, mencionando en cada caso los aspectos insuficientes de las mismas. Así cita y objeta las clasificaciones de Woodbine Parish, Víctor Martin de Moussy, Hennann Bunneister, Richard Napp, la división en regiones naturales que figura en el censo de 1895 y la adoptada por la oficina meteorológica nacional. Por otro lado, define, como problema central de la clasificación natural de la República Argentina, la relación entre sus dos aspectos físicos "fundamentales": las llanuras y las cordilleras. Lo que su sistema resuelve es precisamente distinguir qué parte del territorio se adscribe a la llanura y cómo debe considerarse a la Patagonia. La clasificación "natural" del territorio argentino se hacía coincidir con la división política del mismo, a pesar de reconocerse que esta decisión es arbitraria.

Este trabajo se publica en 1908 como un homenaje póstumo al director de la Escuela de Geografía, fallecido ese mismo año. Aparece en la segunda serie de la Revista del Museo de La Plata, cuando ya el Museo era universitario y Samuel Lafone Quevedo ocupaba el doble cargo de director/decano de la facultad. Hay que subrayar que durante la dirección de Samuel Lafone Quevedo (1906-1919), el Museo de La Plata no modifica el diseño de exhibición. También es verdad que varias de las salas dedicadas en el plan de Moreno a la exhibición son ocupadas por las dependencias de la nueva facultad: aulas y laboratorios para las escuelas de química y farmacia, para la escuela de dibujo y geografía, para el doctorado en ciencias naturales y para las cátedras de correlación (García 2010). Durante la dirección de Lafone Quevedo, Lehmann Nitsche continuó a cargo de la sección Antropología. Las colecciones que luego constituirían el Departamento de Arqueología y Etnografía pertenecieron a dicha sección hasta 1912, cuando se creó el departamento que se coloca bajo la jefatura del abogado e historiador Luis María Torres.

Como parte de las actividades de extensión universitaria de la Universidad de La Plata, en 1907 se inicia la publicación de la "Biblioteca de Difusión científica del Museo de La Plata", bajo la dirección del arqueólogo e historiador Félix Outes. El tomo 1 se dedica precisamente al problema de la clasificación de un museo antropológico, con la edición de "Métodos y propósitos en arqueología",[3]

3 Traducción de A. Costa Alvarez de la obra del egiptólogo inglés William Flinders Petrie, W.M 1904 Methods and aims in Archaeology.

"Las sucesiones de los restos prehistóricos",[4] y "Clasificación y arreglo de las exhibiciones de un museo antropológico"[5].

Precisamente, en estas obras se apuntaba a reformular los criterios de ordenamiento para evitar el continuo "asesinato" de evidencias a raíz de una mala administración de las colecciones. Petrie proponía modos de seriación y ordenamiento cronológico de los materiales, abogando por una arqueología moderna basada en la creación de "antigüedades portátiles" (fotografía, planos, registros, protocolos de excavación), la preservación en papel de los conjuntos de los objetos extraídos de las tumbas y la transformación del museo en un repositorio ordenado destinado a la preservación contextualizada de las pruebas científicas (cfr. Podgorny 2008a, 2008b, 2009).

Pero mientras Petrie insistía en la seriación de las secuencias cerámicas y de los esqueletos, el trabajo de Holmes haría énfasis en un orden geoétnico de las colecciones y en la presentación de "grupos", uno de los dispositivos de exposición cuestionados por Boas en su artículo de 1907 (sobre Holmes, ver Metzer y Dunnell 1992). Holmes, contrariamente a Boas, confiaba en que la historia de la humanidad podía ser tratada en un museo con "lucidez y éxito" tanto en lo referido a la antropología física como a la antropología de las manifestaciones de la cultura, el tema de su trabajo. Y también, en oposición a Boas, consideraba que la clasificación de las colecciones en unidades mayores a las de las tribus o naciones y diferentes a las de raza se volvía la prioridad de todo museo. Holmes afirmaba que la cultura varía más con la región que con la raza o nación, así como es muy significativa la relación entre ella y el ambiente donde se produce, el clima y de las producciones naturales del lugar. Los artefactos de la cultura pueden ser reunidos en áreas geográficas que "nada tienen que ver con las delimitaciones políticas y prescinden en un todo de la civilización moderna" (Holmes 1903: 244). En el mapa de las regiones geoétnicas de América del Norte cada una de las regiones geoétnicas atravesaba sin tapujos los límites entre estados nacionales y federales (Mapa 2).

---

4 Traducción de Flinders Petrie, W. M. 1900 "Sequences in prehistoric remains", tomado del *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain of Ireland*, (29): 295-301, Londres.

5 Traducción de los trabajos del encargado de las colecciones antropológicas del Nacional Museum de Washington, William H. Holmes, 1903, "Classification and arrangement of the exhibits of an Anthropological Museum", *Reports of the U.S. National Museum under the direction of the Smithsonian Institution, for the year ending June 30*, 1901: 253-278. Washington, 1903 y reproducido en el *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* 32: 353-372, Londres, 1902. Las dos fueron traducciones de Samuel Lafone Quevedo.

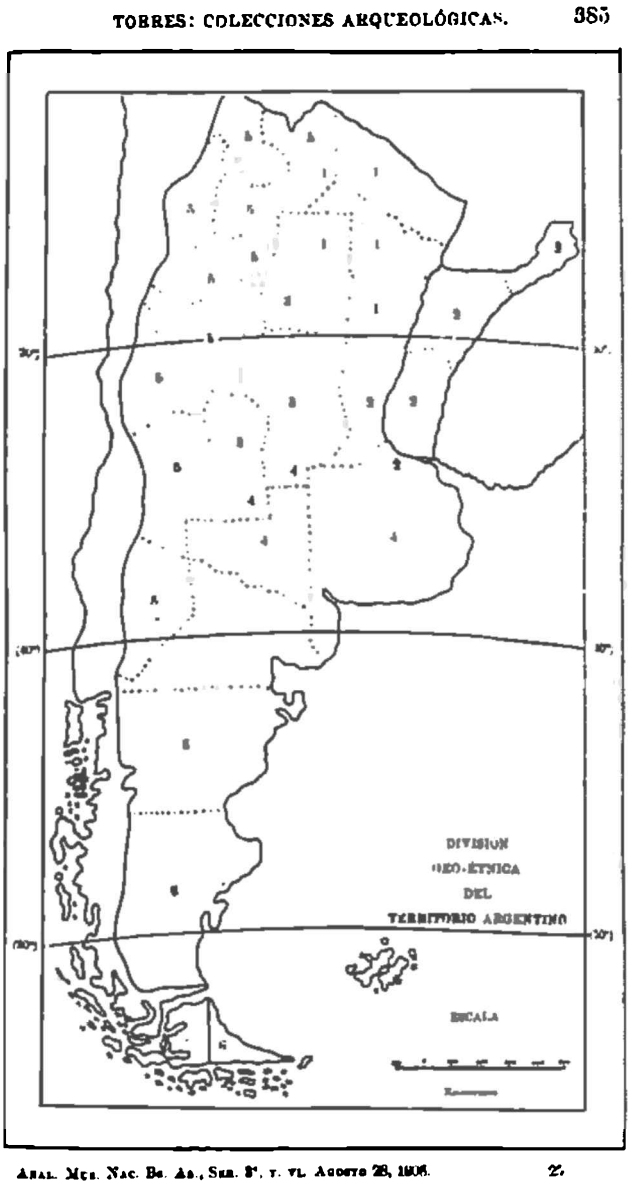
Mapa 2. Mapa de América del Norte, indicando en forma general las provincias geoétnicas
Fuente: Holmes (1903).

Siempre según Holmes, en el espacio que se le asignara en el museo a cada uno de los grupos geográficos debía reunirse todo lo que el área hubiese producido, sin importar la raza, estado de cultura, nación o época de la que se tratase pero

eliminando los elementos de la civilización –que no se regía por los mismos principios–. Los materiales no hacían más que ilustrar los territorios geoétnicos. Holmes proponía que estas áreas se organizaran alrededor de "grupos o modelos de bulto" que representaran familias del área en sus ocupaciones diarias, en cuyo entorno se irían disponiendo vitrinas con las series de objetos que ilustraran su vida cotidiana, también dispuestas de manera jerárquica: primero la vivienda en miniatura, acompañada de sus artes culinarias, sus utensilios. A la par del material etnológico, debían colocarse ejemplares de la arqueología del área y los restos de las épocas prehistóricas. Holmes no dejaba de lado la posibilidad de ordenar las colecciones siguiendo líneas de historia cultural, acompañando el desarrollo de una determinada industria y pasando por encima de las diferencias regionales. Estas dos tendencias, la geográfica y las secuencias de desarrollo ergológico habían contado con el favor de distintos museos etnográficos europeos (cfr. Dias 1991, Penny 2002). La formulación del criterio geoétnico a la estadounidense no dejaba de tener cierta impronta de la antropogeografia alemana y la vieja distinción entre *Natur- und Kulturvölker*.

La traducción de Holmes venía a ratificar el problema que los prehistoriadores estadounidenses pregonaban desde el siglo pasado: la imposibilidad de trasladar a América las etapas tecnológicas que definían y clasificaban la prehistoria europea (paleolítico, neolítico, edad del bronce y edad del hierro). Esa imposibilidad norteamericana había sido ajena para los argentinos que, autodenominados "los franceses de América del Sur", habían trasladado las unidades de la prehistoria al pasado profundo sudamericano (cfr. Podgorny 2009), tal como se ve en las salas del Museo de La Plata según el plan de Moreno (1890). La reformulación de Lehmann-Nitsche, aceptada por Moreno, dejaba esta secuencia de lado y empezaba a señalar, con resonancias a los planteos de Holmes, que "las condiciones o peculiaridades del medio físico corresponden con ciertos rasgos étnicos ya evidenciados" (Torres 1906: 384).

Pero sería Luis María Torres (1878-1937), a cargo de las colecciones arqueológicas del Museo de La Plata, quien llevaría esta posibilidad a las colecciones arqueológicas argentinas. En 1906 volvería a listar las regiones de Delachaux, ordenándolas de norte a sur, como proponía Holmes para su museo, pero sin reparar que, al repetir el rumbo propuesto en los Estados Unidos, estaba invirtiendo el camino de las zonas frías a las tórridas para ir de lo hiperbóreo a la Patagonia (Mapa 3).



Mapa 3. División Geoétnica del Territorio Argentino
Fuente: Torres (1906).

Torres, abogado graduado en la Universidad de Buenos Aires, en 1901 había ingresado en el Museo Nacional de Buenos Aires como adscripto de la Sección de Arqueología, en 1903, se incorporó a la Junta de Historia y Numismática Americana y, en 1905, a la Sección Arqueología del Museo de La Plata. Intervendría, además, en la organización de los estudios históricos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El tipo de instituciones por las que transita Torres da una aproximación al tipo de cruces que existían entre arqueología, antropología e historia en la época de la institucionalización de estas ciencias. Por otro lado, los temas que se discuten muestran que la circulación de sistemas y maneras de clasificación poco se relacionan con escuelas o estilos nacionales de hacer antropología: el sistema de un suizo francés, formado en París, es modificado por un médico prusiano formado en Baviera, con ecos de una clasificación acuñada en los Estados Unidos para discutir con los modelos de la clasificación de las etapas tecnológicas de la prehistoria de cuño francés. Así, la clasificación geográfica adoptada por Lehrnann-Nitsche para ordenar las colecciones de antropología física será transformada en "geoétnica" por el quehacer de Torres en la sección arqueología del Museo de La Plata. Este nuevo ordenamiento no solo borraba el orden cronológico, se hacía contradiciendo varios de los principios que se decían instaurar: el respeto por los límites políticos y la separación de las colecciones físicas de las culturales. Además, no puede dejar de destacarse que el edificio y las salas del Museo de La Plata no se reformaron, como proponía Holmes, al ordenamiento de la cultura y los pueblos. Sin embargo, las fichas que propuso Torres para ordenar el ingreso de colecciones empezaron a imponer una realidad de la región a la que subordinaba el período y categorías que habrían causado pesadillas en los sueños de Boas de acabar con la antropología de especímenes.

Ficha propuesta por Luis María Torres en 1906

Museo
Sección Arqueológica
Industria
Región
Localidad
Número
Período
Clase
Tipo
Variedad
Observaciones

Puede decirse que Lehmann-Nitsche y Torres, al igual que Moreno, se enfrentaron a las colecciones que habían llegado y continuaban llegando al Museo a través de las más diversas estrategias (Farro 2009). El tópico del control o de los museos como dispositivo de disciplinamiento del Estado pierde peso cuando el análisis comprueba que las colecciones depositadas en los museos se parecían más a cambalaches que a la eficiencia de los grandes almacenes o a las ficciones de Orwell. Ese *bric-a-brac*, como Lafone Quevedo llamaría a las prácticas vigentes en la arqueología de su época (cfr. Podgomy 2008a), redundaba en la acumulación de objetos sin procedencia y desprovistos de toda información relevante. Los encargados de crear catálogos en la Argentina ordenaron las colecciones "como pudieron".

Sin embargo, la circulación y la reformulación, en los primeros años del siglo XX, de diferentes propuestas de clasificación remiten a un problema planteado a nivel global y resuelto de diferentes maneras. En La Plata, el desorden del origen se disimuló fijándose en los límites arbitrarios de la división política de las provincias y los territorios argentinos, transformados en regiones geoétnicas que, gracias a las prácticas del catálogo y del archivo, fueron adquiriendo entidad "natural". Con esto quiero decir: si, como comenta Jakob Tanner, el archivo tiene capacidades performativas, llenar repetidamente el tipo de fichas que proponía Torres, daba forma a la existencia de la región, por lo menos para Torres y sus escribientes. Esta afirmación no carece de consecuencias: para entenderla, las prácticas de la ciencia deben pensarse muy cerca de los actos automáticos de la burocracia y los científicos, más que como intelectuales orgánicos, como empleados o funcionarios de la misma (cfr. Podgomy 2007, 2010, Schiiffner 2010). Quizás no sea inoportuno recordar, además, que los procedimientos de la burocracia tienen una dinámica propia, gozan de la independencia de los automatismos y sobreviven en el tiempo, atravesando procesos políticos y sociales. Una historia de las prácticas burocráticas de la ciencia obliga a pensar en períodos diferentes a los dados por las biografías, las ideas o los proyectos institucionales.

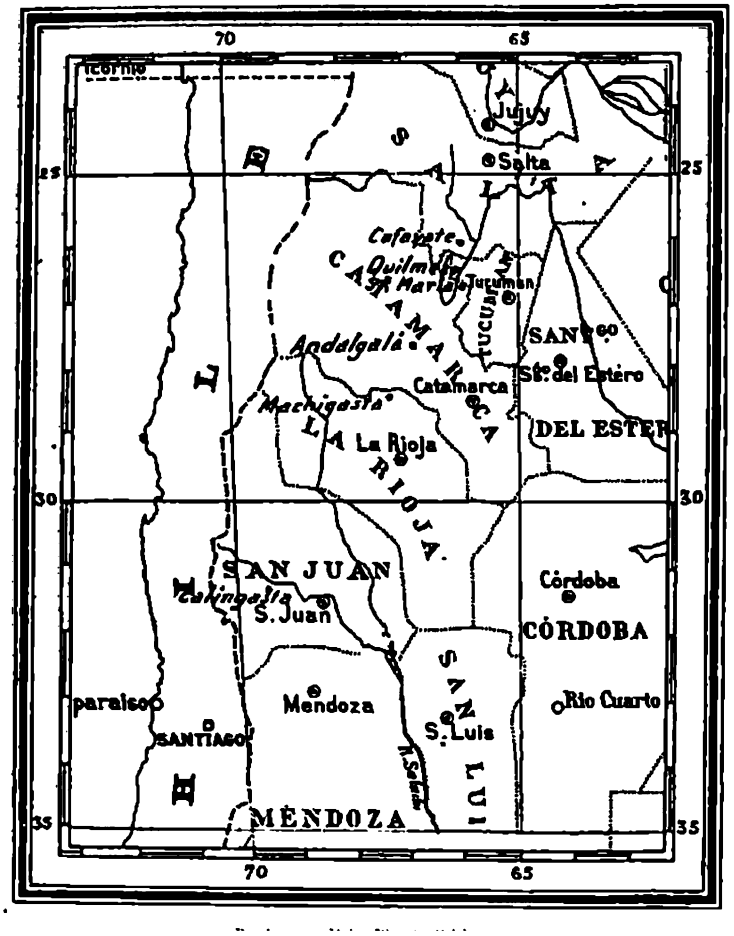
Ahora bien, lo afirmado en el párrafo anterior no necesariamente deriva en que el orden de las colecciones del Museo de La Plata fue descifrado o, menos aún, interiorizado por el público visitante. Quizás haya ocurrido, pero fallan aún las investigaciones que puedan demostrarlo. Sin embargo, no hay dudas del éxito del sistema Delachaux y de su adopción como modelo geoétnico para la descripción de los indígenas argentinos: desde la experiencia en las escuelas argentinas y desde las bibliotecas, nos contemplan miles de mapas publicados –a color o en blanco y negro– en los manuales escolares. Desde 1910, los indios, su pasado y su presente, se ordenan por regiones (Podgomy 1999a) y hoy es difícil discutir esa identidad geográfica de las culturas indígenas argentinas. Pero, teniendo en cuenta las precauciones de Boas, sostenemos que el éxito del sistema geoétnico no es una lectura directa de la visita al museo sino que tuvo dos espacios privilegiados:

el primero, el del catálogo de las colecciones, ese dispositivo creado por los mismos arqueólogos. El personal de los museos y los ocasionales discípulos (cfr. Podgomy 2004) fueron interiorizando esa clasificación por el mero acto burocrático de repetirla. El segundo circuito exitoso del sistema Delachaux ocurre entre las editoriales argentinas y el público consumidor de los manuales escolares nacionales: los maestros de educación primaria y secundaria quienes, como los arqueólogos, adoptaron rápidamente la clasificación geográfica y, además, hasta el día de hoy, se encargaron de propagarla mediante la repetición de los dispositivos visuales de la industria escolar. Podríamos decir que, de esta manera, los científicos, a través de una socialización primaria, incorporan los restos de la historia de su disciplina a las prácticas del siglo XXI (Podgomy 1999a), olvidando su origen o mejor dicho su emergencia y cómo este sistema de ordenamiento se impuso sobre otros.

Así, en 1909 Lafone Quevedo presenta una de las primeras síntesis etnológicas de la Argentina en el Cuarto Congreso Científico de Buenos Aires donde cuestiona los límites políticos actuales como criterio para delimitar las clases etnológicas y el uso de "límites naturales" para establecer de manera rigurosa la distribución etnológica de la Argentina. En este trabajo de sistemática etnológica combina dos criterios: la determinación de "nombres" para designar tribus e indios y, por otro lado, la de "regiones" (territorios y provincias) (Lafone Quevedo 1909, Farro 2013). Las ideas de Lafone sobre la sistemática de los pueblos aborígenes no tiene traducción en las exhibiciones y su huella sólo se halla en las publicaciones que realizó sobre el tema (Farro 2013).

Antes, Lafone Quevedo en 1908 había presentado los tipos de alfarería de la región diaguito-calchaquí y los acompañaba de tres mapas históricos (Lafone Quevedo 1908) (Mapa 4) recomendando:

> No obstante ser éste un estudio de índole esencialmente arqueológica, se ha creído conveniente acompañarlo con tres mapas históricos: los dos que se refieren al primer medio siglo de su conquista, y el tercero, a la distribución geográfica de los objetos arqueológicos de que se trata en este estudio. *Cada día se hace más y más necesario que todo trabajo de historia, de lingüística, de arqueología, etc., lleve sus mapas más o menos detallados que faciliten la relativa ubicación de cuanto se describe: sobre todo en lo que corresponde al presente ensayo puesto que por lo pronto la base de nuestra clasificación para los objetos arqueológicos de la región Diaguito-Calchaquí es principalmente geográfica, y por la sencilla razón de que es la única más segura y por la que alguna vez acaso alcancemos a llegar a la cronológica*. (Lafone Quevedo 1908: 297; énfasis agregado).



Mapa 4. Mapa Región Arqueológica Diaguito-Calchaqui
Fuente: Lafone Quevedo (1908).

Los trabajos arqueológicos, como Lafone se veía en la necesidad de aclarar, hasta ese momento no incluían mapas o la distribución de los restos en el espacio. Lafone opta, sin embargo, por incluir mapas regionales históricos porque, como señalará una y otra vez, los mapas políticos contemporáneos muestran límites engañosos para entender la historia de momentos anteriores a la aparición de las fronteras actuales. En este sentido, Lafone sigue las propuestas de Holmes,

aclarando que el ordenamiento geográfico se presenta como el único seguro pero nunca el definitivo. La distribución de las antigüedades en el mapa se trataba de un momento transitorio hacia la deseada cronología de la historia cultural. A pesar de ello, primaron los "criterios pedagógicos" y la seguridad dada por los límites actuales como criterio para disponer de los objetos en distintas clases. Frente a la dudosa antigüedad de los restos y a las clasificaciones cronológicas de un pasado acusado de construirse sobre la base de falsificaciones y de secuencias inexistentes, la división política contemporánea aparecía incuestionable (Podgomy 2005b). Así, Eric Boman, ese mismo año publicaba una "carta étnica" de la región andina del siglo XVI, donde el área asignada a los diaguitas se recortaba contra la cordillera de los Andes, haciendo coincidir la frontera de los pueblos prehispánicos con la frontera entre Chile y la Argentina (cfr. Podgomy 2004).

La restauración geoétnica

En 1910 Félix Outes, secretario y director de publicaciones del Museo de La Plata, y Carlos Bruch, fotógrafo y jefe de la Sección Zoología del Museo (sobre Bruch, ver Martínez 2011), publican por Ángel Estrada y cía. *Los aborígenes argentinos,* una síntesis del estado actual del conocimiento de los pueblos indígenas. *Los aborígenes argentinos* fue definido como un "pequeño libro" que resumía con documentos iconográficos numerosos "antecedentes reunidos hasta ahora a propósito de los habitantes prehistóricos de la República, los que existían en el momento de la conquista y los que aún subsisten, precariamente, en algunas localidades lejanas" (Outes y Bruch 1910: 5). Alcanzó una gran difusión que se prorrogó en varias ediciones hasta la década del cincuenta. El libro se había editado en el mismo formato que los manuales escolares de la época y asumió esta función por mucho más tiempo del que los autores podían imaginar. En el prefacio, hacían suya una frase de Ricardo Rojas: "esta restauración del propio pasado histórico debe hacerse para definir nuestra personalidad y vislumbrar su destino" (1909: 467).

Cada capítulo fue estructurado como unidad según la conjunción historia-geografía. Los pueblos aborígenes "históricos", agrupados según "provincias geoétnicas" y descriptos a partir de sus caracteres físicos, aspecto exterior y lenguas, usos y costumbres. Pero mientras para los pueblos históricos se adopta una clasificación geoetnográfica, para los tiempos prehistóricos se sigue utilizando la cronología geológica, incluyendo –y discutiendo– los problemas que plantean las hipótesis ameghineanas (cfr. Polilis y Bonomo 2011, Podgomy 2005b, 2009, 2011). La clasificación de los tiempos prehistóricos de la República Argentina considera un período paleolítico (hallazgos de los pisos Ensenadense y Bonaerense), un período neolítico (terrenos post-pampeanos), período neolítico (agrupaciones que hallaron los conquistadores), y edad del bronce (pueblos históricos y sedentarios

del Noroeste argentino). Los pueblos históricos neolíticos son agrupados por regiones que no coinciden exactamente con las de Delachaux. En suma, en esta obra, la primera escrita para la divulgación general, Outes y Bruch concurren al llamado a definir la historia argentina acuñando la clase "aborígenes argentinos" desde la prehistoria a los tiempos contemporáneos. Es de destacar que "los aborígenes" si bien "argentinos" siempre, no representaban la prehistoria: es el país o el territorio el que contiene evidencia de dicha etapa por la que ha pasado toda la humanidad (Podgomy 2009). La distinción entre aborígenes prehistóricos e históricos luego se perdería y, con ella, la dimensión temporal. Outes y Bruch, aunque son de los primeros en preferir la distribución espacial para presentar una síntesis de la etnología argentina, no la llevarán a los tiempos prehistóricos, un aspecto que Torres destacaba en su trabajo de 1906 donde, como vimos, quería llevar a la arqueología los criterios de catalogación que Lehmann-Nitsche había adoptado para las colecciones de antropología fisica. En efecto, Outes, aunque polemizando permanentemente con Ameghino, seguía pensando en términos de "edades" y así clasificó los instrumentos de la "edad de la piedra en la Patagonia" (Outes).[6]

Pero en 1910 aparecería una obra cuyo éxito editorial sería aún mayor: *La historia argentina en cuadros para los niños* de Carlos Imhoff y Ricardo Levene, profesores de historia argentina en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Publicada en 1910, para 1917, su 18ª edición contaba más de 220 mil ejemplares. Joaquín V. González alababa este nuevo libro escolar, resultado de la "feliz inspiración y la labor patriótica" de quien, a pesar de ser despreciado por los compañeros de su generación por su falta de formalidad y de información (Molinari 1918), terminaría ocupando las posiciones más decisivas en la organización del campo

6 Félix Outes fue luego el organizador y director de la Sección de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires donde la geoétnica basada en Delachaux es redefinida como Antropogeografía y donde el peso de lo geográfico se define como determinaciones mesológicas (Outes 1921). En 1930 asume la dirección del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, propendiendo a la reorganización del mismo desde los criterios geográficos (Outes 1931). En 1927, en ocasión de la visita de Kart Sapper a la Argentina, la embajada alemana organizó un desayuno en honor de este propagador de las ventajas de la antropogeografía que contó con la presencia de, entre otros, Elina Correa Morales (Sociedad Gaea), Félix Outes, Coriolano Alberini y Lehmann-Nitsche. En esa ocasión se designaron como miembro honorario de la "Geographische Gesellschaft in Würzburg" a G. Acha de Correa Morales y, como miembros corresponsales, a Outes, Pastore, Luis María Torres y Najara, estos dos últimos ausentes. El embajador, en esa ocasión y probablemente bajo inspiración de Lehmann-Nitsche, carecterizó a Outes como alguien quien "schon von einem frühen Alter an dem Studium der Anthropo-Geographie gewidmet hatte, um heute eine überragende Stellung als Leiter der hochinteressanten Veröffentlichungen des Geographishen Instituts der Philosophischen Fakultät einzunehmen, und der ausserdem über jene Gebiete viele und bedeutende Arbeiten verfasste", "Aus der Gesellschaft", *Deutsche La Plata Zeitung,* 4 de Septiembre de 1927 (Archivo IAI, Berlín, cfr. Podgorny 2002 b).

de la historia en la Argentina de 1930 (Myers 2004). Sin embargo, sus críticos reconocían en Levene una capacidad extraordinaria para hacerse de protectores y, en ese sentido, "la historia ilustrada", no los contradice. El prefacio de la primera edición, firmado por el presidente de la Universidad de La Plata, celebraba la corriente nueva de los textos para niños y jovencitos de las escuelas comunes y primeros años secundarios, abandonando

> la estéril narración "in extenso" y razonada de las antiguas enseñanzas mnemónicas, para procurar el mejor resultado por la impresión más viva y duradera en el alma del escolar, por estos tres principales medios:
>
> 1. El relato breve de los hechos culminantes, elegidos con certero criterio social y orden cronológico, para crear en la inteligencia la sucesión ordenada de los acontecimientos que constituyen la vida de la Nación, dejando a la conversación de la clase y a la propia investigación del alumno, la tarea intensamente educativa de colmar los vacíos;
>
> 2. La acentuación del aspecto anecdótico de la historia que para la edad infantil y adolescente posee una profunda virtud sugestiva [...]
>
> 3. El empleo de la imagen, tan amplia y tan justamente difundida en estos últimos tiempos como auxiliar de toda clase de estudios, y en particular en los de historia y geografía, a los cuales sirve de tal modo, que constituye hoy uno de sus elementos más esenciales. La imagen ha sido y es cada día más juzgada por los sabios pedagogos, como el alma de la enseñanza de las ciencias morales en las primeras edades de la vida. ella completa conceptos, relatos y descripciones; substituye en su poder sugestivo a la naturaleza ausente en la clase o del cuarto de estudio, preparando al niño a interpretarla mejor cuando se halla en su presencia; reemplaza, –y es honesto decirlo–, la insuficiencia, la vaguedad, la timidez, la pobreza o la discreción ocasionales de la formación histórica y como la lámina en la fábula, la aconseja o el cuento moral, ahonda en el alma juvenil la impresión del detalle, el rasgo conductor, la intención no manifiesta. La historia, más que ilustrada, referida por la imagen misma, tiene una existencia y un interés distinto del de la obra literaria, difícil de realizar en estos grados de la escala didáctica; vive por el poder evocador del arte, se graba con el doble interés patriótico y humano, y crea en la conciencia del estudiante ideas propias, por la inducción subconsciente que la figura en sí misma provoca en el observador. (González [1917] 1910: prefacio de la primera edición).

Esta confianza en la imagen, analizada por varios autores tanto en la historia de la educación como en la enseñanza de las ciencias, forma parte del credo escolar que también promovían las "lecciones de cosas", pero sobre todo, se vuelve una realidad ligada a la industria de la imaginería escolar. "La historia

ilustrada" empezaría con el descubrimiento de América para pasar a los "primitivos habitantes de nuestro país" clasificados en tres razas: la Quichua, la Guaranítica y la Araucana. La gran novedad de este libro no sería la ubicación del capítulo en los inicios de la historia argentina (cfr. Podgomy 1999a) sino la incorporación de un mapa con la "División territorial de las razas indígenas" (Imhoff y Levene 1910 [1917]: 20) (Imagen 1), que, a pesar de tener como base el mapa político argentino, se extendía a los límites del antiguo virreinato del Río de la Plata, una de las futuras obsesiones de Levene.[7] Curiosamente y quizás gracias a esas carencias de formalidad que Molinari le achacaba a Levene, las regiones geoétnicas, en la versión para niños, se transformaban en una distribución de las razas en el mapa.

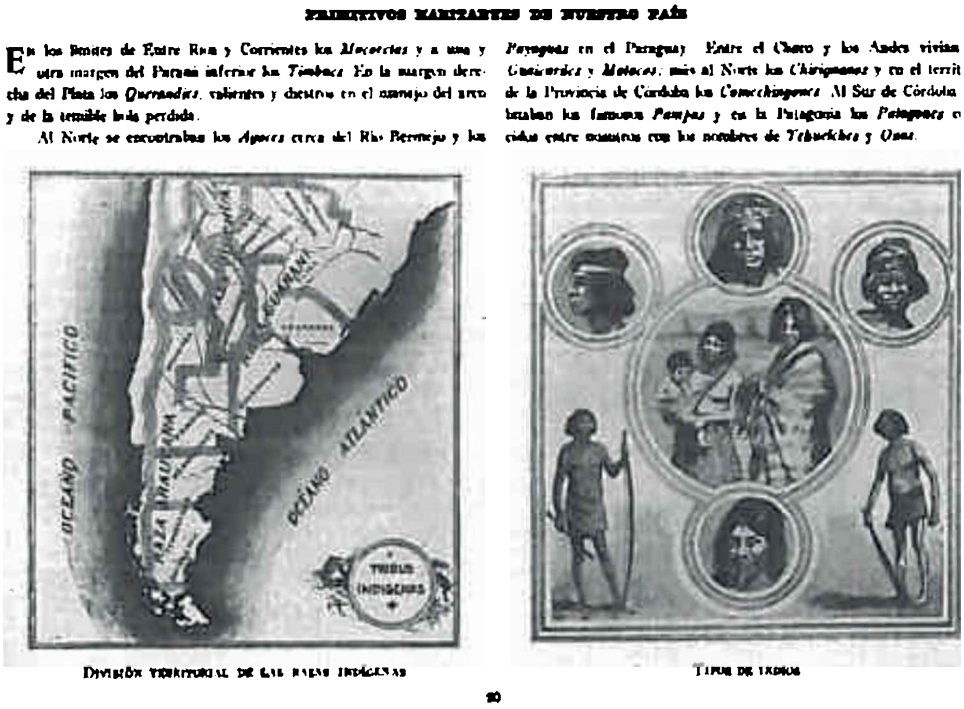


Imagen 1. "Primitivos habitantes de nuestro país. División Territorial de las Razas indígenas"
Fuente: Imhoff y Levene ([1917] 1910: 20).

7 Siguiendo las convenciones de la época. no se incluían las islas Malvinas.

En un proceso aún por estudiarse, este libro, junto a la serie de manuales prohijados por Levene y por la repetición de los esquemas de Luis María Torres, configuraron una conjunción de imágenes y mapas que, con variaciones de color y estilo, se repitieron durante todo el siglo XX. Como hemos subrayado en otra parte (Podgomy 1999a, 2004), las instituciones y los museos proveerían imágenes para las editoriales escolares argentinas. En parte, debido a los contratos para publicar a través de ellas las revistas y anales académicos; en parte también a los diferentes vínculos que los profesores e investigadores argentinos establecieron de manera individual con la industria editorial escolar, fuente de ingresos y garantía de futuro.

Así, Luis María Torres llevaría la clasificación de Delachaux al *Manual de historia de la civilización Argentina* (1917), obra conjunta de Rómulo Carbia, Emilio Ravignani y Diego L. Molinari, representantes de la llamada "Nueva escuela histórica". Esta obra, que se presenta como una sistematización de los procedimientos científicos a través de la enseñanza, contiene dos aspectos novedosos. El primero, el uso del término "civilización" para designar ya no la etapa última de la evolución sino un "tipo ideal de vida" que existe desde los inicios de la humanidad. El segundo, la transformación de los datos arqueológicos y etnográficos en "prehistoria" y "protohistoria" respectivamente. Pero tanto para Torres (1917b) como para los otros colaboradores, para hacer la historia de la civilización argentina es necesario volver a ordenar lo que hasta ese momento había sido hecho sin un método adecuado. La enunciación de esa necesidad debe interpretarse como la irrupción de nuevas reglas sostenidas por quienes buscan afianzarse en las instituciones locales que como una falta de ellas en momentos anteriores. En este manual, las categorías temporales, espaciales y tecnológicas que se utilizan para la prehistoria europea se condensan para América en categorías espaciales. La clasificación se transforma así en una geoetnografia y el territorio argentino en la base para determinar las "regiones geoétnicas" (Torres 1917a: 69). Así, en este manual, Torres elige la geografía de Delachaux para la clasificación de la prehistoria y la protohistoria de la civilización argentina, adoptando las regiones geográficas para ordenar la descripción de los restos arqueológicos. Para Torres, la cronología no deja de ser un problema, pero la polémica acerca de la edad de los pisos geológicos del territorio argentino y, los así considerados, poco numerosos estudios estratigráficos y paleontológicos hacen que adopte un "criterio agnóstico en lo que respecta a la edad relativa de los pisos, estratos y zonas" (Torres 1917a: 63). Las referencias a la edad de los tiempos prehistóricos se hacen subrayando su carácter provisional, inseguro y polémico. Torres adopta el ordenamiento geográfico –denominándolo "geoétnico"– de manera provisoria hasta tanto los restos arqueológicos puedan, algún día, ordenarse por su mayor o menos antigüedad. De esta manera la región geográfica se consolida como criterio para la clasificación cultural de los tiempos prehistóricos de "la vida de las poblaciones argentinas anteriores y coetáneas a los descubrimientos y exploraciones del siglo XVI; antecedente fundamental de los nuevos factores sociales que dan origen al proceso constructivo de nuestra

nacionalidad" (Torres 1917a: 70). Casi paralelamente, en 1918 se presentaba otro plan –nunca concretado– para la elaboración de una historia argentina, concebida en once volúmenes, cada uno a cargo de uno de los miembros la Junta de Historia y Numismática. La escritura del primer tomo dedicado a la prehistoria y protohistoria, hubiese estado a cargo de Outes (Ravina 1995: 72 y nota 52).

El plan de clasificación de Torres fue adoptado también al reordenar los materiales de las salas de arqueología y etnografía del Museo de La Plata, cuando Torres en 1920 asume su dirección. Enuncia entonces, como uno de sus objetivos principales, el ordenamiento de las exhibiciones. Durante su gestión el Museo adquiere el rango de Instituto por estatuto del Poder Ejecutivo nacional y, por otro lado, es definido como museo de historia natural, carácter que no tenía hasta ese momento, por lo menos de manera oficial. Recordemos que había sido creado como "Museo General de la Provincia" y en su plan original incluía las artes y la industria (Podgorny 1995). El nuevo ordenamiento del Museo puede considerarse completo cuando se logra finalizar el inventario de los materiales depositados en los departamentos científicos y en 1927 se edita una guía para visitar el Museo de La Plata. En ella, los capítulos dedicados al Departamento de Antropología fueron redactados por Lehmann-Nitsche. Torres escribió las secciones del departamento de Arqueología y Etnografía. Lehmann-Nitsche explicaba entonces cuáles eran los problemas de la antropología contemporánea y presentaba el tipo de materiales que el visitante encontraría en las vitrinas. Se exhibían dos problemas científicos: el hombre fósil y el hombre actual, el primero con su propia vitrina. Bajo "hombre actual" se presentaban los aborígenes y los huesos patológicos de contemporáneos al público, alienados y delincuentes. Las colecciones de cráneos mantenían el orden según las regiones de Delachaux pero otros materiales se presentaban según las propiedades físicas que surgían de "sí mismos" ("cabellos", "pigmento cutáneo", "pigmento irídico", "cerebros", "cadáveres y cabezas disecadas" entre otras). Luis María Torres, por su parte, ratifica los criterios de 1917: las colecciones arqueológicas y etnográficas adoptan el criterio "geoétnico", como una serie cultural para cada región física del territorio argentino siguiendo, en este caso, las líneas de Holmes en 1901. El reordenamiento conceptual y material refuerza las dificultades implicadas en el problema de la antigüedad de los pueblos aborígenes. Hacia 1930 convivían en el Museo de La Plata dos momentos de la sistemática regional de Delachaux: una, la adaptada por Lehmann-Nitsche alrededor de 1900 para la sección Antropológica: la otra, la adaptada por Torres –basada en Delachaux (1908)– para las Salas de Arqueología y Etnografia argentinas. Aproximadamente en 1935, Torres reedita por separado y por la editorial Kapelusz *Los tiempos Prehistóricos y Protohistóricos de la República Argentina* modificando el mapa de la edición de 1917 y llamándolo "Las cuatro regiones naturales del territorio argentino" (Torres 1935: 53). En competencia por el público escolar y docente con el de Outes y Bruch (1910) o los de Levene, los libros de Torres nunca alcanzaron su popularidad.

Para entonces, en la dinámica propia de la industria educativa, los mapas geoétnicos ya circulaban despojados de su origen provisorio. Habiéndose olvidado que habían resultado de la adaptación del sistema Delachaux a la clasificación de las colecciones antropológicas de la Argentina, se colorearon, se colgaron en las aulas, los alumnos los dibujamos en nuestros cuadernos. En la arqueología, si bien no sobrevivieron exactamente con la misma forma, adquirieron estatuto de necesidad a tal punto que hasta hace poco la disciplina seguía pensándose, en la Argentina, en términos similares. Basta recorrer el programa de cualquier congreso de arqueología para constatarlo. Más aún, las reflexiones historiográficas pocas veces pudieron escapar a este condicionamiento (cfr. Fernández 1979-1980 y la bibliografía en Podgomy 1999b) y tácitamente aceptaron organizar la historia por subáreas arqueológicas, sin preguntarse cuándo y cómo los criterios geográficos-regionales empezaron a organizar los datos y los objetos que constituyen su base. En ese sentido, podríamos arriesgamos a concluir que la eternidad de lo provisorio y el automatismo burocrático del catálogo y del mapa escolar, aún no se han desactivado.

Agradecimientos

Los comentarios de Máximo Farro y Susana García, Carla Lois y Verónica Hollman me permitieron revisitar este trabajo, cuya reformulación dedico a José Antonio Pérez Gollán y a su interés por la cultura material de los museos.

Referencias citadas

Boas, Franz. 1907. Some Principles of Museum Administration. *Science,* 25 (650): 921-933.

Carbia, Rómulo (ord.). 1917. *Manual de historia de la civilización argentina.* Biblioteca de la asociación nacional del profesorado. Preparado con los materiales de la Sección de Historia de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con la cooperación de L.M. Torres, R. Carbia, E. Ravignani y D. L. Molinari. Buenos Aires: Franzetti y cía.

Dias, Nélia. 1991. *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro 1878-1908. Anthropologie et muséologie en France.* Paris: CNRS.

Díaz Andreu, Margarita. 2007. *A World History of Nineteenth-Century Archaeology. Nationalism, Colonialism, and the Past.* Oxford: Oxford University Press.

Delachaux, Enrique. 1908. "Las regiones físicas de la República Argentina", *Revista del Museo de La Plata.*15 (2): 102-131.

_____. 1907. El profesorado de geografía en la Universidad de La Plata. *El Museo*. (13): 10-14.

Dorsey, George A. 1907. The Anthropological Exhibits at the American Museum of Natural History. *Science*. 25 (641): 584-589.

Farro, Máximo. 2013. Las lenguas indígenas argentinas como objeto de colección. Notas acerca de los estudios lingüísticos de Samuel A. Lafone Quevedo a fines del siglo XIX. *Revista de Indias*, e.p.

_____. 2009. *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*, Rosario: Prohistoria Ediciones.

Fernández, Jorge. 1979-1980. Historia de la arqueología Argentina. *Anales de Arqueología y Etnología*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo

Fernícola, Juan Carlos. 2011. Ascenso, auge y caída de la sociedad entre Florentino Ameghino y Franscico P. Moreno, 1886-1888. *Asociación Paleontológica Argentina. Publicación Especial*. (12): 35-49.

García, Susana V. 2010. *Enseñanza científica y cultura académica. La Universidad de La Plata y las ciencias naturales (1900-1930)*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

González, Joaquín V. [1912] 1935. "El *'Diplodocus' Carnegie'* y su embajador. Brindis en el banquete ofrecido por el Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Plata al Dr. William J. Holland, director del Museo de Pittsburg (EE.UU. de A.) a su regreso a su país el 24 de octubre de 1912". En: *Obras Completas*. 16: 107-113.

_____. 1910. "Prefacio. Un buen libro", En: Carlos Imhoff y Ricardo Levene (eds.), *The Smithsonian and the American Indian. Making a moral anthropology in Victorian America*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Holmes, William H. 1903. Classification and arrangement of the exhibits of an Anthropological Museum. *Reports of the U.S. National Museum under the direction of the Smithsonian Institution, for the year ending June 30, 1901*. pp. 253-278.

Imhoff, Carlos y Ricardo Levene. 1910. *La Historia Argentina en cuadros para los niños*. Buenos Aires: Lajouane.

Jacknis, Ira. 1985. "Franz Boas and exhibits: on the limitation of the museum method of anthropology". En: George Stocking Jr. (ed.), *Essays on museums and material culture*. pp. 75-111. Madison: The University of Wisconsin Press.

Jenkins, David. 1994. Object Lessons and Ethnographic Displays: Museum Exhibitions and the Making of American Anthropology. *Comparative Studies in Society and History*. 36 (2): 242-270.

Joerges, Bernward. 1999. Do politics have artefacts. *Social Studies of Science*. 29 (3): 411-431.

Kelly, Tatiana y Podgorny I. (eds.) 2012. *Los secretos de Barba Azul. Fantasías y realidades de los archivos del Museo de La Plata*. Rosario: Prohistoria.

Lafone Quevedo, Samuel. 1909. "Etnología argentina". En: *La Universidad de La Plata en el IV Congreso Científico (Primero Latinoamericano)*. pp.176-215. Buenos Aires: Coni.

_____. 1908. Tipos de alfarería en la región diaguito-calchaquí. *Revista del Museo de La Plata*. 15 (2): 295-396.

Lehmann-Nitsche, Robert. 1910. *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata*. Buenos Aires: Coni.

Martínez, Alejandro. 2011. "La fotografía antropológica". Tesis doctoral inédita presentada en la Facultad de Ciencias Naturalesy Museo de la Universidad Nacional de La Plata.

Meltzer, D. y R. Dunnell. 1992. *The archaeology of William Henry Holmes*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Meyer, A. 1900 *Über Museen des Ostens der Vereinigten Staaten von Nord Amerika, 1 Reisestudien*. Berlin: Friedländer & Sohn.

Myers, Jorge. 2004. "Pasados en pugna: la difícil renovación del campo histórico argentino entre 1930 y 1955". En: F. Neiburg y M. Plotkin (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. pp. 67-88. Buenos Aires: Paidós.

Molinari, Diego L. 1918. Un profesor de Historia. *Nosotros*. (28): 545-556.

Moreno, Francisco P. 1890 El Museo de La Plata: rápida ojeada sobre su fundación y desarrollo. *Revista del Museo de La Plata*.

Outes, Félix. 1931. "La reorganización del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras. *Solar*. 13-42.

_____. 1921 "Anteproyecto de la instalación definitiva de la Sección de Geografía", *Publicaciones de la Sección de Geografía,* 5. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. 8 pp. + 9 planos.

Outes, Félix y Carlos Bruch. 1910. *Los aborígenes argentinos*. Buenos Aires: Estrada.

Penny, Glenn. 2002. *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial German*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Petrie, William Flinders. 1904. *Methods and aims in archaeology*. Londres

_____. 1899 -1900 A national repository for science and art. *Royal Society of Arts Journal* (48): 525-534.

Podgorny, Irina. 2011. Los reyes del Diluvio. La geología del Cenozoico Sudamericano en la década de 1880. Asociación *Paleontológica Argentina. Publicación Especial,* (12): 21-34.

_____. 2010. Los médicos de muertos y la Paleontología en el Plata. Medicina legal, cirugía militar y observación de campo en la obra de Francisco X. Muñiz, 1830-1850. *Anuario IEHS*. (25): 305-332.

_____. 2009. *El sendero del tiempo y de las causas accidentales Los espacios de la prehistoria en la Argentina, 1850-1910*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

_____. 2008a. "La prueba asesinada. El trabajo de campo y los métodos de registro en la arqueología de los inicios del siglo XX". En: Frida Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes Locales*. México: El Colegio de Michoacán.

_____. 2008b. Antigüedades portátiles: transportes, ruinas y comunicaciones en la arqueología del siglo XIX. *História, Ciências, Saúde –Manguinhos*. 15 (3): 577-595.

_____. 2007. The reliability of the Ruins. *Journal of Spanish Cultural Studies*. 8 (2): 213-233.

_____. 2006. La derrota del genio: cráneos y cerebros en la filogenia argentina. *Saber y Tiempo*. 5 (20): 63-106.

_____. 2005a. La mirada que pasa: museos, educación pública y visualización de la evidencia científica. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*. (12): 231-264

_____. 2005b. Bones and Devices in the Constitution of Palaeontology in Argentina at the End of the Nineteenth Century. *Science in Context*. 18 (2): 249-283.

_____. 2004 "Tocar para creer". La arqueología en la Argentina, 1910-1940. *Anales del Museo de América*. (12): 147-182.

_____. 2002a. "Ser todo y no ser nada. El trabajo de campo entre los naturalistas argentinos a fines del Siglo XIX". En: Rosana Guber y Sergio Visakovsky (coords.), *Historias y estilos del trabajo de campo en Argentina*. pp. 31-77. Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2002b. La clasificación de los restos arqueológicos en la Argentina, 1880-1940.Segunda parte: Algunos hitos de las décadas de 1920 y 1930. *Saber y Tiempo*. 4 (13): 5-32.

_____. 2000. *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, museos, estudiosos y universidad en la Argentina, 1875-1913*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

_____. 1995a. De razón a Facultad: ideas acerca de las funciones del Museo de La Plata en el período 1890 y 1918. *Runa*. (2): 89-104.

_____. 1999b. *Arqueología de la Educación. Textos, indicios y monumentos*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

_____. 1999c. De la antigüedad del hombre en el Plata a la distribución de las antigüedades en el mapa: los criterios de organización de las colecciones antropológicas del Museo de La Plata entre 1897 y 1930. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*.6 (1): 81-101.

Podgorny, Irina y Lopes, Maria Margaret. 2008. *El desierto en una vitrina. Museos e historia natural en la Argentina*. México: Limusa.

Politis, G. y M. Bonomo 2011. Nuevos datos sobre el "Hombre Fósil" de Ameghino. En: "Vida y Obra de Florentino Ameghino". En: J. Fernicola, A. Prieto y D. Lazo (eds.). Publicación especial 12 de la Asociación Paleontológica Argentina (APA). pp. 101-119. Buenos Aires.

Ravina, Aurora. "Nuevos proyectos, nuevos miembros, nuevos tiempos. Enrique Peña (1911-1915) y José Marcó del Pont-Antonio Dellepiane (1915-1919)". En: *La Junta de Historia y Numismática Americana y el movimiento historiográfico en la Argentina (1893- 1938)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Revista del Museo de La Plata. 1908 "Enrique Delachaux. 10 de abril de 1908", 15: 132-137.

Rojas, Ricardo. 1909. *La restauración nacionalista. Informe sobre educación.* Buenos Aires: Imprenta de la Penitenciaría.

Schiiffner, Wolfgang. 2010. Contabilidad y estadística alrededor del 1800. *Anuario IEHS*, (25): 237-258.

Torres, Luis María. 1935. *Los tiempos prehistóricos y protohistóricos en la República Argentina.* Segunda edición corregida y actualizada. Buenos Aires: Kapelusz.

_____. 1917. Los tiempos prehistóricos y protohistóricos. *Carbia*

_____. 1917 b. "Cuestiones de sistemática antropológica". Discurso pronunciado en el acto de la colación de grados celebrado el 24 de mayo de 1917 en la Universidad Nacional de La Plata. La Plata: Christmas y Crespo.

_____. 1906. Clasificación y exposición de Colecciones Arqueológicas en Museos Argentinos. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires.* 3 (6): 379-407.

Tucumán y su antropología de provincia con proyección nacional[1]

Sergio Carrizo[2]

> De vuelta a la universidad. Nada ha cambiado: mi antiguo salón está abarrotado de cerámica... El Instituto está como siempre, pero sus directivos, prefieren a los forasteros [...] Excursión a Raco con Paz Posse, un rico cañero de Tucumán. Un tipo un poco gordo pero no hostil: sabe escuchar y no dice tonterías... Las colecciones son realmente espléndidas, en particular un mortero antropomorfo.
>
> Alfred Métraux (1978: 56).

1 Es éste un artículo inesperado para el *establishment* historiográfico de la antropología argentina. La de Tucumán fue una universidad generada por la elite local, agro-industrial y francófila, que promovía una antropología experta en los orígenes étnicos de los trabajadores indígenas de la caña de azúcar y la profundidad prehistórica de la provincia. Desde una universidad del Noroeste, región académicamente subsidiaria de la poderosa Córdoba, nacía la primera licenciatura antropológica, precediendo a las principales academias argentinas, La Plata y Buenos Aires. Allí, próxima al pucará de los Quilmes y a los menhires y tiestos arqueológicos de las primeras sociedades agro-cerámicas de las estribaciones australes del Imperio Incaico, se abrió un campo de estudios que intentó, siquiera brevemente, reconstruir sus pasados, poner en valor a la provincia donde se declaró la independencia de las Provincias Unidas del Río de La Plata (1816), y proyectar políticas culturales y sociales sobre las poblaciones indígenas y, en el futuro, sobre sus trabajadores. El autor nos revela el surgimiento, y también el declive de una edad de oro desconocida y lamentablemente trunca de la historia y la historiografía disciplinar. Complementar con secciones 3 (S. Bilbao y H. Vessuri) y 7 (A. Isla).

2 Investigador y docente de las cátedras "Historia Indígena" de la carrera de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, y de la cátedra de "Metodología antropológica para arqueólogos", carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán.

De esta manera Alfred Métraux registró en su diario de campo, entre marzo y julio de 1939, algunas de sus impresiones sobre la antropología que se practicó en Tucumán. Diez años habían transcurrido desde la institucionalización formal de esta ciencia dentro de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT).

En consonancia con el creciente complejo industrial agro-azucarero, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX la elite tucumana proyectó la Universidad con características industrialistas y regionalistas. Entendían que cada región debía atender a las necesidades zonales, integrándose a las exigencias nacionales para posteriormente proyectarse a la cultura universal. La búsqueda de pertenencia y el mejoramiento regional fueron las bases y puntos de partida de aquella elite conductora, nucleada en la denominada Generación del Centenario. Como plantean Fabiola Orquera y Soledad Martinez Zucardi (2017) la producción cultural en el noroeste argentino se organizó en torno a tres ejes centrales: el sistema económico dominante de la industria del azúcar, la UNT como institución regente y el peso geográfico de los Valles Calchaquíes. A partir de ellos podemos observar la vida y los conflictos suscitados por las formas de producción económica dominante, las tensiones y pugnas que generaban algunas de las corrientes estéticas, políticas e ideológicas provenientes de los centros urbanos cosmopolitas, y las sobresalientes manifestaciones de las culturas preexistentes a la llegada de los europeos. En ese contexto la Antropología institucionalizada jugó un rol decisivo sobre cuestiones definitorias de la identidad y el protagonismo tucumano, aportó a la construcción de imágenes sobre el pasado indígena, y desplegó sus saberes en pos de la conformación del estado nacional.

En este capítulo analizaremos brevemente ese proceso. Si bien existen relatos históricos detallados (Berberian y Capuano 1974, Arenas, Aschero y Taboada 2010, y Carrizo 2015, entre otros), buscaremos aquí visualizar la progresiva injerencia, que a nivel nacional, tuvo una antropología de provincia como la tucumana. Esta fue pionera y muchas veces de avanzada. ¿Cuáles fueron sus puntos de partida y los alcances de su proyección? Inicialmente, y en forma escalonada desde fines del siglo XIX, las "ruinas" arqueológicas provinciales, los menhires o estelas monolíticas monumentales, morteros y colecciones de cerámica, fueron progresivamente cobrando valor. Posteriormente se le sumaron, las poblaciones marginalizadas con profunda ancestralidad indígena, los cantos, las prácticas folklóricas, algunos documentos, e incluso esqueletos humanos, que sirvieron como insumos para dar forma a una antropología de provincia. Desde sus inicios hasta mediados del siglo XX, esa antropología tucumana logró un importante posicionamiento con gran proyección nacional. Indagamos aquí, qué condiciones hicieron posible a que ciertos actores intelectuales, textos, materialidades arqueológicas, discursos, y hasta una titulación académica en materia antropológica, obtuviera tal reconocimiento en el país.

No podemos disociar a esta antropología de provincia de su elite local. Indudablemente, tanto sus éxitos, así como sus frustraciones, se deben en mayor y menor medida, al impulso y al desgano vivido acorde a la dinámica propia de dicha elite. Para Claudia Herrera (2006 y 2007) el poder de los grupos dominantes tucumanos se originó en el siglo XVIII a partir de la acumulación de ciertos capitales mercantiles. A lo largo del siglo XIX esta elite generó instancias de cooperación y la reciprocidad política-económica con el poder del gobierno central. Esto le permitió a los tucumanos elevarse constantemente a la esfera nacional, tener protagonismo destacado en múltiples ámbitos, y obtener favores, incluso en lo concerniente a cuestiones académicas. Por ello Tucumán contó con la primera universidad de la región, y desde allí canalizó y articuló sus saberes etnológicos-arqueológicos, que a su vez redundaron en beneficios para su matriz eminentemente productiva agro azucarera. El plus del alto valor histórico con el que contaba esta provincia por haber sido parte del incario, luego paso obligado hacia el Perú y posteriormente cuna de la independencia, la erigió como baluarte modernizador y síntesis representativa de la nación Argentina.

La elite local decimonónica, perfecta conocedora de aquellas valías, las hizo jugar en pos de alcanzar ciertos favores y atribuciones. Es por eso que los saberes arqueológicos, etnológicos y antropológicos lograron convertirse en un gran insumo para contribuir a la consolidación en el poder de los grupos dominantes provinciales. Así llegados a fines del siglo XIX, la elite tucumana tuvo un carácter distintivo en la esfera nacional, con respecto a las otras elites. Por haber ayudado a terminar con los focos localistas del norte, y por tener siempre tuvo una actitud contemplativa y articuladora para con el centralismo porteño, la dirigencia tucumana gozó de favores y representaciones políticas, que le permitieron obtener a su vez beneficios materiales concretos tales como el trazado del ferrocarril, líneas telegráficas, y escuelas, entre otros. Con estos elementos la elite tucumana se permitió erigir a su provincia como el polo dinamizador de la región. Sin embargo la actitud de esta clase dirigente no fue servil a las pretensiones de la elite dominante del litoral pampeano. Por lo contrario, entre ambas, hubo acuerdos y disensos. En suma, en la capacidad para poder negociar e intercambiar favores políticos y económicos entre estas elites, se encuentra un sostén vertebrador de la nación. Y allí operaron los saberes antropológicos, que muchas veces en forma articulada y otras tantas desde posiciones encontradas, intentaron comprender nuestra compleja alteridad.

El formato arqueológico y etnológico y la función nacionalizante

> ¡Cuántas antigüedades, cuántos monumentos para la historia no existirán desconocidos bajo tantos escombros! Era precisamente lo que, en medio de esas soledades majestuosas iba yo con sentimiento discurriendo conmigo mismo, sintiendo encontrarme sin recursos para desenterrar siquiera un objeto, que hubiera podido hacerme recordar mi viaje por aquellos lugares. (Liberani y Hernández 1950: 131).

Con estas palabras, el 15 de enero de 1877, el profesor del Colegio Nacional de Tucumán Inocencio Liberani redactó una carta dirigida al rector de la institución que lo albergaba, José Posse, dando cuenta de sus descubrimientos arqueológicos. Es que desde fines del siglo XIX el estado provincial junto a algunos científicos y los sectores sociales de la elite local tucumana, delinearon prácticas, políticas, instituciones académicas y marcos legales con los cuales las materialidades indígenas pasaron a ser concebidas como elementos de bien público. Allí, los conocimientos arqueológicos y etnológicos generaron expresiones concretas y de gran presencia sobre las manifestaciones culturales pasadas de las sociedades indígenas, las cuales a su vez, ayudaron a construir la nación argentina. De hecho, las expediciones que realizaron en 1877 por los profesores Inocencio Liberani y Rafael Hernández, fueron utilizadas para la creación de *una* territorialidad provincial (Carrizo 2010a), y para el conocimiento de la temporalidad ancestral dentro del espacio nacional. Las descripciones de objetos materiales y sitios arqueológicos aportaron a la conformación de relatos históricos, partiendo de la idea de "civilizaciones en *ruinas*" o directamente *extinguidas*. El formato de una práctica arqueológica se encontró en ruedo, y la utilidad nacionalista lo amparó. Los discursos de las jurisdicciones provinciales, Catamarca por ejemplo, articularon y se tensionaron con los relatos arqueológicos/etnológicos que desde Buenos Aires se fueron creando. Así los conocimientos producidos por los primeros trabajos de esta academia local, se entrelazaron en una cadena de interpretaciones hechas por los agentes provenientes de los espacios metropolitanos, entre los que podemos nombrar a Juan Bautista Ambrosetti.

Tucumán que antes había aportado con la sede de la Declaración de la Independencia el 9 de julio de 1816, con la batalla de 1812 donde Belgrano frenó al avance realista, y con algunos presidentes como Nicolás Avellaneda y Julio A. Roca, llegando el final del siglo XIX trató de cooperar con su conocimiento sobre el pasado indígena en el relato histórico nacional. Esta fue su función y contribución a los diversos mecanismos dentro del proceso de formación nacional de alteridades (Briones 2005). La provincia empezó a aportar vasijas cerámicas, ruinas de ciudades ancestrales y menhires o estelas monolíticas. Así, dentro de las maquinarias estatales decimonónicas, y especialmente en la tucumana, las disciplinas que conformaron luego el campo antropológico tuvieron un papel

significativo en la ejecución de criterios, categorías y legitimaciones, las cuales se sirvieron de ideas de autoctonía o indianidad, útiles para construir vínculos nacionales y dar muestras de estatidad. Oscar Oszlak (1982) definió a la "estatidad" como un conjunto de propiedades de poder, autoridad, control y la capacidad de internalizar una identidad colectiva, por medio de símbolos que refuerzan la pertenencia social. Estos atributos del estado nacional argentino no fueron exclusivos de Buenos Aires. Y, particularmente Tucumán, con su actuación política y cultural participó en la construcción de aquella estatidad.

Durante la década de 1870 esta provincia tuvo dos formas de entender y practicar la política, a través de la dialéctica antagónica expresada en los avellanedistas, quienes valoraron positivamente los pactos y los arreglos por un lado, y los mitristas que concibieron a la competencia y lucha constante, por otro. Para Diana Ferullo (2012) estos dos perfiles políticos alentaron fragmentaciones que llevaron al fracaso de la Conciliación de Partidos, la cual se intentó concretar durante esa década. Superada esta instancia de complejidad política fragmentaria, el estado tucumano entre 1880 y hasta bien avanzado el siglo XX fue escenario de la consolidación paulatina y ampliación de una elite, generadora de una de las etapas más profundas de transformaciones socioeconómicas, producidas gracias a la industria azucarera. Dicha elite se comprometió a seguir encausando a Tucumán dentro de los procesos históricos nacionales con un gran protagonismo. En definitiva, el territorio provincial y ciertos objetos indígenas pasaron a ser alterizados, por parte de la elite local, para cumplir con su cuota a la argentinidad.

Las vinculaciones entre el estado-nación, las clases dirigentes locales y el mercado nacional creado para la expansión del capitalismo moderno en la Argentina, colocaron a Tucumán dentro de un juego de intereses y con muchos elementos para aportar. Para la historiografía oficial, los acontecimientos significativos nodales del país fueron localizados en las áreas de la pampa húmeda y del litoral mesopotámico. Excepto la independencia, declarada en 1816 en Tucumán, los hechos políticos-institucionales desde la revolución de mayo de 1810, pasando por el derrumbe de la confederación rosista, la promulgación de la constitución nacional, hasta la federalización de Buenos Aires, tuvieron un desarrollo casi exclusivo dentro del espacio porteño. Es por eso, que en la mayoría de los estudio predominó la idea de que en 1880 se concretó un proceso unidireccional de penetración y subordinación progresiva del estado nacional hacia las periferias provinciales (Oszlak 1982). Sin embargo, desde las nuevas miradas como las que proponen Beatriz Bragoni y Eduardo Míguez (2010) se sostiene actualmente que el estado nacional se fue imponiendo sobre la sociedad civil, no desde la organización central porteño-céntrica, sino a partir de la convergencia de las catorce provincias que lo precedieron desde tiempo de la colonia. Estos autores argumentan, además, que las elites de la capital diseñaron un proyecto político liberal y moderno, para ser implantado en el territorio nacional, pero que se

encontraron con resistencias que no se resolvieron con la imposición de reglas, instituciones, soluciones, ideas o recursos de arriba hacia abajo, del centro a la periferia, de Buenos Aires al interior, sino que fue un proceso articulador más complejo, en el que se debían contemplar los intereses y la voluntad de un conjunto amplio de actores del territorio argentino.

En este juego el empresariado azucarero, que representó a una parte de la elite tucumana, se insertó articuladamente dentro del esquema del modelo exportador pampeano. A su vez, la clase política provincial, también miembro de esa elite, coordinó sus acciones con las de la maquinaria del estado nacional, el cual se encontraba en creciente expansión. Así, la aplicación de estrategias proteccionistas a la producción de la caña de azúcar, impulsadas por el estado nacional, posibilitó el crecimiento económico de la provincia. La preponderancia de la elite local fue cada vez más marcada. Como demostró Claudia Herrera (2007) en aquella elite existieron diferencias entre los azucareros políticos y los azucareros no políticos. No se trató de una simplificación directa en la que el empresario industrial era además actor político. Sin embargo la complementariedad de intereses y objetivos entre ambos grupos generó una yuxtaposición, que se materializó en complejas redes de parentesco, lo cual ayudó a consolidar aun más el binomio: azúcar-poder. Sostenida sobre estos dos pilares, la elite tucumana, construyó una notable presencia en el estado nacional y provincial, que desde principios del siglo XX con su universidad, comenzó además a disputarle el monopolio educativo al poder central. Hubo entonces tensiones, pugnas y articulaciones colaborativas entre las estructuras del poder nacional con los capitales políticos, económicos y culturales locales.

Esos capitales culturales con los que jugó Tucumán se venían construyendo y visibilizándose desde mediados del siglo XIX. Las imágenes proyectadas por viajeros, exploradores y naturalistas que circularon por este territorio, como los germanos Herman Burmeister, Federico Lorentz o Von Stelzner, aportaron a la idea de exotismo propio de tierras lejanas. Dar identidad y pertenencia territorial-política a los objetos y a las tierras encontradas por esos viajeros fue la gran misión (Carrizo 2010a). La forma arqueológica aquí todavía se encontraba muy difusa, pues esta contribución se produjo en momentos en los que las barreras entre las disciplinas científicas eran todavía complejas y vagas. Pero ya en el pasaje del siglo XIX al XX, ciertos actores definieron a ese formato arqueológico. Adán Quiroga, por ejemplo, plenamente instalado en la provincia de Tucumán, articuló su accionar jurídico, político y literario con prácticas arqueológicas, el folklore y la historia. Su perspectiva de nación fue contrapuesta a la del puerto bonaerense, expresadas en las ideas de Domingo Faustino Sarmiento. Quiroga sostuvo en su clásica obra, *Calchaquí* (1892), que los indios de esa denominación sólo unos pocos siglos antes se habrían asentado en estas tierras. En sus trabajos vemos el intento de articular los relatos locales con los discursos nacionales de

construcción del estado-nación. Por su parte, al igual que Quiroga, el entrerriano Juan Bautista Ambrosetti construyó su trayectoria y un discurso arqueológico que también puso en diálogo a ciertos interlocutores nacionales y locales.

En definitiva, Liberani, Quiroga y Ambrosetti fueron posicionándose cada uno dentro de la disciplina arqueológica nacional, que poco a poco se delineó como tal, desde este espacio provincial y regional. Todo este juego articulador se produjo dentro de un contexto histórico atravesado por el positivismo como propuesta de un substrato epistémico-teórico que daba respuestas al proceso indagatorio, y que ayudaba a construir enunciados explicativos sobre el conocimiento de lo autóctono. Pero allí lo autóctono no era considerado sólo los "restos de indios", sino también el paisaje de un territorio que hasta entonces era poco conocido o casi desconocido. Este positivismo se encontró sustentado en un naturalismo de tipo mecanicista que había prendido fuertemente con el darwinismo. A su vez, los problemas filosóficos, sociales e históricos y geográficos de aquella Argentina moderna, fueron analizados en función de los datos generales provistos por las ciencias naturales. Ambrosetti desde joven incursionó en el campo de esas ciencias, a través de sus exploraciones dentro del territorio litoraleño. El año 1896 fue un punto de inflexión en su trayectoria, y su viaje a Tucumán tuvo mucho que ver en este movimiento de sentidos hacia temáticas ligadas al conocimiento de lo arqueológico y lo etnográfico-folklórico. En la ciudad de Buenos Aires, un año más tarde, en instituciones como la Sociedad Científica Argentina, el Instituto Geográfico Argentino y el Museo Nacional de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia, Ambrosetti desplegó sus impresiones sobre Tucumán, expresando que: "Nuestro viaje por Tafí nos proporcionó un descubrimiento científico de la más alta importancia; me refiero á los menhires, esas grandes piedras paradas, de tres metros, más ó menos, de altura, que los hombres de otras edades han erigido allí por las exigencias de un culto extraño" (Ambrosetti 1897: 293).

La red de relaciones personales e institucionales de Ambrosetti creó un relato sobre lo pretérito dentro de una coyuntura estatal histórica argentina de fin de siglo, la cual necesitó patrimonializar recursos, gentes y memorias. En esa lógica Tucumán, conducido por su elite, ofreció sus restos arqueológicos, sus paisajes y sus académicos. Por ejemplo, desde abril de 1897, el naturalista Miguel Lillo pasó a integrar un exclusivo grupo de investigadores referenciales del país y el mundo, con carácter de miembro corresponsal, dentro de la Sociedad Científica Argentina. Esa era la misma institución que albergó a Ambrosetti, cumpliendo el rol de investigador y vicepresidente primero. En forma paralela instituciones científicas tucumanas, como la Sociedad Sarmiento, tomaron impulso. Esta se configuró en 1882 como un espacio cultural legitimado y prestigiado, con una serie de estrategias tendientes a la construcción de un imaginario cívico-nacional, con una impronta provincial y regional explícita, custodiando monumentos nacionales como la Casa de la Independencia, y realizando sesiones científicas, literarias e

históricas desde 1902 (Vignoli 2015). Desde este espacio las ideas de autoctonía, la ancestralidad local indígena y la hispanidad colonial fueron re utilizadas en contra de las posiciones librecambistas y extranjerizantes que circulaban en Buenos Aires. Esta última cuestión, la influencia extranjera, entendida como resultado del proceso de inmigración europea masiva producida a fines del siglo XIX, ha sido estudiada tanto por la historiografía (Devoto y Otero 2003) como también por la antropología (Maffia 2010). Además de rescatar las problemáticas complejas sobre la etnicidad, las clases sociales, la ciudadanía, el crisol de razas y el pluralismo cultural, entre otras cuestiones, ha quedado demostrado que en la Argentina existieron ideas y políticas de inmigración que tuvieron un carácter selectivo y restrictivo. En ese sentido, la elite azucarera tucumana jugó con aquel carácter en función de sus necesidades económicas y parentales. Desde la segunda mitad del siglo XIX le dio prioridad a ciertos migrantes por sobre otros. Logró armar una densa red de parentesco con el aporte de individuos masculinos de origen francés, como Nougués o Hileret (Herrera 2006). De esta forma las extensas familias de industriales azucareros consiguieron mantener y ampliar sus estrategias detentadoras de capitales políticos, económicos y sociales. Y llegados a principios del siglo XX, comenzaron también a disputar el capital cultural a la centralidad porteña.

En esta disputa, aquella poderosa elite tucumana denostó los efectos de cierta inmigración en las áreas del litoral y la pampa. En contraposición rescató el origen ancestral y autóctono de profunda temporalidad que contenía el noroeste argentino. Es por eso que en los trabajos de algunos intelectuales locales de la talla de Ricardo Jaime Freyre, Julio López Mañán y Juan B. Terán fueron colocando a los indígenas y sus registros materiales como reservorios de la conciencia histórica nacional, que Tucumán muy bien conservaba. Esto generó una tendencia espiritualista y un progresivo anti positivismo, donde la cultura aborigen era vista como parte de la tradición que se debía rescatar y difundir, pues aparecía como una perfecta síntesis entre lo americano y lo europeo.

Esas ideas al promediar las primeras décadas del siglo XX, comenzaron a circular en instituciones de investigación y en proyectos educativos provinciales. En el mes de octubre de 1914, año de inauguración de la UNT, Ricardo Rojas realizó tres conferencias en los salones de la Sociedad Sarmiento, destinadas a orientar el rol de esa casa de altos estudios. Invitado a ocupar la cátedra de extensión universitaria y auspiciado por el consejo académico, a lo largo de todas las disertaciones Rojas enfatizó la necesidad de ordenar la tarea arqueológica, entendiendo que

> [...] la sección de trabajos históricos sería la llamada á realizar una parte importante en la compleja tarea, formando un museo de artes decorativas americanas, con todo el material arqueológico que hoy se dispersa, malogrado por la incuria de los dueños de estancia, donde la pala del

> peón rompe una pieza hermosa al cavar una acequia en los cerros; ó acaparada por el coleccionista venal y por el expedicionario inteligente de los museos extranjeros. Hoy es más fácil estudiar telas, vasos y objetos de tocador precolombianos en museos de Europa, que no en sus fuentes americanas; y los del Tucumán en Buenos Aires y La Plata, que no aquí en la montaña de los explotados yacimientos. (Rojas 1915: 127).

El gobernador de la provincia de entonces, Ernesto Padilla, y el rector de la UNT, Juan B. Terán, ejecutaron las ideas de Rojas. Así, en 1915 se creó el Museo de Historia Natural de la provincia de Tucumán, a cargo de Miguel Lillo, donde existió una sección etnográfica. Este espacio fue el antecedente del Instituto de Etnología, creado en el marco de la UNT ya nacionalizada desde 1921, y donde el etnólogo suizo-francés Alfred Métraux ocupó el rol de director desde 1928 hasta 1935. Aquí, el formato arqueológico se complementó con el etnológico, para consolidar las imágenes sobre la tradición identitaria tucumana y regional. Estas fueron las implicancias y las funciones prácticas que la etnología de origen francés le aportó a la UNT. Formado como discípulo de Erland Nordesnkiöld y de Paul Rivet, Métraux diseñó un Proyecto sobre la creación de un Museo Etnográfico y Arqueológico en la provincia de Tucumán, y un Proyecto acerca de la formación de una biblioteca de etnografía americana en Tucumán (Carta de Métraux a Terán, 07/06/1928, Göteborg, Legajo Métraux, Archivo UNT). Dichas propuestas contenían acciones que fueron ejecutadas en su gran mayoría. Dieron forma a una antropología tucumana concentrada en la etnografía sobre los "indios modernos", que a entender de Métraux, en veinte años más o menos irían a desaparecer.

Las ideas de Rojas, Terán y la elite local, de poseer un museo vinculado a la UNT y equiparado con el Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires o el de Ciencias Naturales de La Plata, fueron cumplidas. Es notable que no existieran todavía por aquel entonces carreras o institutos de investigación en torno a otras disciplinas sociales tales como la Historia, la Geografía o hasta el mismo Derecho. Sin embargo, Terán vía Métraux intentó hacer ingresar a la etnología en la UNT. El proyecto Métraux tuvo una fuerte intencionalidad pedagógica-investigativa, sin precedentes en la región. Su propuesta programática era muy ambiciosa, por eso manifestó:

> Estoy reuniendo los elementos necesarios para publicar un Manual de Etnografía y Arqueología Argentina, que en mi concepto corresponderá para la América del Sur, al inestimable Handbook of American Indians. Es decir que reuniré cuánto sabemos sobre la situación geográfica, la civilización material y moral de los indios argentinos. A mí juicio, un tal libro es absolutamente necesario y será de gran utilidad. Si consigo reunir en Tucumán material etnográfico y arqueológico suficiente, no

> tendré dificultad en llevar a cabo un estudio de este índole. (Legajo Métraux, 1928 Archivo UNT).

Aquella elite azucarera tucumana que durante el siglo XIX utilizó a la inmigración francesa como estrategia de recomposición y posicionamiento social, ahora jugó con Métraux para dar prestigio regional, nacional e internacional a su Instituto de Etnología. Así, la buena recepción del etnólogo en la UNT se debió a la fascinación que se tenía en la provincia por los extranjeros, especialmente los franceses (Herrera 2006, Carrizo 2011). Las investigaciones de Métraux se concentraron en el noroeste, en el Gran Chaco y en Bolivia. Sus trabajos de campo estuvieron dirigidos hacia algunos grupos como los chiriguanos y los kamakan, aquellos indios modernos. Estas investigaciones luego fueron plasmadas en un esfuerzo editorial sin antecedentes, la *Revista del Instituto de Etnología* de la UNT (Carrizo 2010b).

Tras la partida de Métraux en 1935, quedó en la UNT instalada una forma de hacer antropología vinculada a lo etnológico y lo arqueológico, que reunió el trabajo de campo intensivo, publicaciones y la formación de colecciones para museos públicos que poseían una clara intención didáctica. Por varios actores académicos pasó la dirección del Instituto de Etnología. Éste, llegado a la década del cuarenta, cambió su denominación por el de Instituto de Antropología. Radamés Altieri, proveniente de Buenos Aires y conducido por José Imbelloni, se hizo cargo de aquella organización académica por un breve período entre 1938 y 1942. Impartió clases de Etnografía y Prehistoria para los estudiantes de la carrera de Historia, que se creó en 1936 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Sostuvo la línea de trabajo en arqueología y etnografía. Pero además sumó los estudios sobre las fuentes documentales-etnohistóricas, los conocimientos lingüísticos y folklóricos. Dichas temáticas estuvieron reflejadas en la *Revista del Instituto de Antropología,* que ahora recobró su impulso. Y además, particularmente Altieri, se encargó de que a través del Departamento de Investigaciones Regionales de la UNT se editaran las Publicaciones Especiales del Instituto. Entre 1939 y 1943 se publicaron temáticas referentes a aspectos lingüísticos de la lengua quechua, yunga, mataca, entre otras, junto a obras como el texto del Padre Lozano (1773) sobre el Chaco Gualamba y el de Florian Pauke (1767) sobre los indios mocovíes. A partir de estos textos, de las investigaciones y de las clases impartidas en las cátedras por el mismo Altieri, una antropología de carácter general contenedora de conocimientos arqueológicos, etnológicos, físicos y lingüísticos-folklóricos se instaló en la UNT.

La forma de la antropología general y la función pedagógica trunca

> Tenemos el agrado de dirigirnos al Sr. Director, para poner en su conocimiento que el día 6 de mayo ha sido fundada la Sociedad Tucumana de Antropología por un grupo de profesores, estudiantes y amigos de estas disciplinas. Esta sociedad se propone reunir los esfuerzos de los estudiantes y aficionados a la antropología que se encuentran en el Noroeste argentino para facilitar la investigación y la obra de todos, difundir los conocimientos de estas disciplinas, propender a un mayor acercamiento entre los estudiosos, defender los intereses gremiales de las personas que se dediquen a las mismas, y asesorar a las autoridades sobre los problemas sociales o culturales que requieren el aporte de las ciencias del hombre. (Carta de Manuel Garcia Soriano a Imbelloni, 1950 Archivo IAM-UNT).

Con estas palabras el 1 de junio de 1950, desde Tucumán, se informó al director del Instituto de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, el antropólogo ítalo-argentino José Imbelloni, de la organización de una entidad que tuvo como objetivo dar cuenta de la alternativa regionalista que en materia de conocimientos antropológicos se ofrecía desde esta provincia norteña.

Es que la década del cuarenta fue la instancia de mayor plenitud y desarrollo de todas las ramas y formas conocidas de practicar a la antropología. Luego de la muerte del director del Instituto de Antropología en 1942, Altieri, se produjo la llegada de varios actores académicos porteños, y en el marco del proyecto universitario del peronismo, la UNT tuvo la posibilidad entre 1947 y 1952 de crear la primera Licenciatura en Ciencias Antropológicas del país. La misma contó con la tutela y la supervisión de Imbelloni (Carrizo 2015). Este corto, pero intenso lapso de plenitud, contuvo el despliegue de publicaciones abocadas a temáticas diversas, y sostuvo investigaciones y un ejercicio sólido de la docencia en esta materia. El objetivo de tal empresa académica estaba dirigido a instaurar profesionales locales titulados, que estuvieran destinados al estudio socio-cultural identitario de esta provincia y de toda la realidad del noroeste argentino.

Sin embargo los logros de Tucumán y de la UNT, las materialidades arqueológicas, los conocimientos etnológicos y sus publicaciones de prestigio internacional, fueron nuevamente re capitalizados y disputados por actores académicos puntuales como Imbelloni, Osvaldo Paulotti, o el recién llegado luego de la segunda posguerra, el croata Branimiro Males. Éstos, en un contexto de creciente conflictividad política, productiva y del ocaso del ciclo peronista provincial (Lichtmajer 2017), condujeron la enseñanza y la investigación de la antropología por múltiples ramas y caminos, entre ellas, la Antropología Física. El ingreso de Males produjo un viraje en el manejo y dominio académico. En menos de un año, junto al médico de origen

italiano Alfredo Sacchetti, reorientaron la dirección del Instituto de Antropología, incluso desplazándolo a Imbelloni y a sus discípulos del espacio de la UNT (Carrizo 2015). En contrasentido a la propuesta del americanismo imbelloniano, Males formuló un contenido programático en sintonía con lo que en Europa oriental, de donde provenía, se contemplaba entonces por Antropología, focalizándose en temas referentes a la Antropología Física tales como fenómenos bióticos, tipología humana, fases del crecimiento del cuerpo humano, vida y futuro de las razas, entre otros. Por su parte, la Etnografía fue la contenedora de cuestiones referidas a cultura material, cultura espiritual, vida social, costumbres y el folklore de los pueblos. Y la Etnología debía abocarse al estudio de las grandes razas (Males 1954).

Aquella plenitud de la antropología académica practicada desde la UNT comenzó a opacarse. Promediando los años cincuenta y comienzos de los sesenta, el Instituto de Antropología se encontró en la dicotomía entre un ámbito de pertenencia dentro de las ciencias naturales por un lado, o su relación con las Humanidades por el otro. Esta problemática epistémica estructural, produjo una tensión evidente que se manifestó en un vaciamiento de los recursos humanos de la carrera. Investigadores, docentes y alumnos fueron actores presenciales en 1952 del cierre definitivo de la misma, y de su intento promisorio para la enseñanza y formación de cuadros profesionales en esos saberes.

La historiografía antropológica argentina no prestó atención, hasta ahora, a este primer espacio de institucionalización destinado a la enseñanza y el aprendizaje con titulación de grado universitario específico en Antropología, contenida en la UNT. Tal particularidad se puede observar en el panorama que sobre este campo de estudio realizó Julia Name (2015). Es que, generalmente tal historiografía, tendió a realizar sus fabricaciones particularizando solamente a ciertas temáticas, actores y dando preeminencia a las prácticas focalizadas en el espacio porteño-platense. En este sentido, el relato histórico disciplinar, como cualquier otra operación historiográfica (De Certeau 1993), hace referencia a la combinación de un *lugar* social, de *prácticas* científicas concretas y de una *escritura*. *De tal modo, poco se ha considerado al espacio tucumano como centro productor de conocimientos antropológicos, y puntualmente, su licenciatura inicial posee nulidad presencial en* toda interpretación histórica referencial. Es más, aquella licenciatura confronta a las mismas formalizaciones *científicas propias* de la centralidad representada entre Buenos Aires y La Plata, ya que las pone a prueba en sus propias disputas. Así desde el espacio platense Mariano Bonomo y Luciano Prates, afirman que "El Plan de Estudios de 1958 es considerado el primero que institucionaliza la carrera universitaria de Antropología en Argentina" (Bonomo y Prates 2019: 22). A su vez estos autores sugieren que allí por más de cincuenta años, ya se enseñaban las disciplinas antropológicas como complemento de las Ciencias Naturales, y además que en ese contexto de oficialización de dicha carrera, la figura del arqueólogo Fernando Márquez Miranda fue fundamental. Esto se debe a que no solo jugó

fuerte en la organización de la licenciatura en La Plata, sino que además actuó como vaso comunicante con sus jóvenes discípulos de la Universidad de Buenos Aires, como por ejemplo Ciro René Lafón, para impulsar allí también la creación de la carrera que empezó a funcionar en 1959. Por su parte, el ámbito porteño, analizó también sus propias dinámicas, tiempos y lógicas en la institucionalización de su carrera en Ciencias Antropológicas. Rosana Guber y Sergio Visacovsky (1998, 2006) investigaron continuidades y discontinuidades internas en ese proceso, sus linajes académicos-epistémicos (Guber 2006) que no necesariamente estuvieron relacionados con La Plata. Pero sobre todo, estos autores se concentraron en la posibilidad de encontrar la existencia de algún tipo de antropología social presente por entonces en la Argentina.

Alejadas y emparentadas, ligadas o no por filiaciones genealógicas, las historias sobre las carreras de antropología de La Plata y Buenos Aires parecen pugnar por un protagonismo en el cual una intenta solapar a la otra. No obstante más allá de estas luchas, para la concreción de una carrera con titulación profesional hacen falta egresados. Y allí, nuevamente La Plata, se atribuye tal mérito ya que

> Desde el punto de vista formal, los primeros Licenciados en Antropología con el Plan de 1958 fueron el coronel Benito Trucco (1962) y María Cristina Orengo (1964), defendiendo el primero su tesis doctoral en 1965. Sin embargo, el sacerdote marista Mario Celestino Félix Cellone egresado el 26 de julio de 1961 es considerado el primer graduado en Antropología de la República Argentina. Por este motivo, el Colegio de Graduados de Antropología, presidido por María Amanda Caggiano entre 1980 y 1981, instituyó el 26 de julio como el Día del Antropólogo. (Bonomo y Prates 2019: 24).

Diez años antes en Tucumán, la UNT había logrado la titulación confirmada de al menos dos antropólogos, Graciela Nieto y Miguel Ángel Torres (Berberián y Capuano 1974, Carrizo 2015).

No se trata aquí de resaltar quién tuvo la primacía al crear una carrera o sus primeros egresados, sino de reconocer la coexistencia de sentidos y otros ámbitos, para descartar la unicidad interior o de una sola dirección en los procesos históricos disciplinares que además, como pudimos observar, estaban íntimamente conectados por ciertos actores académicos ultra referenciales, como por ejemplo José Imbelloni. Y este ejercicio de establecer vinculaciones con otros escenarios y estrechar las relaciones que existieron con otras formas de hacer antropología, potencia la diferencia, a la vez que alimenta cualquier operación comprensiva o creadora de alteridad. Esto no quita la posibilidad de que existan contradicciones así como coincidencias en los distintos relatos historiográficos que sobre la disciplina se escriben.

En este sentido, coincidimos con Visacovsky, Guber y Gurevich (1997) al observar la complejidad de la realidad excedida más allá de la diferenciación entre modernidad y tradición, como los posibles elementos orientadores establecidos para la creación de las llamadas carreras modernizadoras del post peronismo. Como bien estos autores relatan, el establecimiento de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas durante 1958 en la Universidad de Buenos Aires no alteró significativamente la estructura y los actores de ese campo académico anterior a la etapa peronista, aunque sí determinó su subordinación a los vaivenes políticos de la Argentina de entonces (Guber y Visacovsky 2006). En efecto, en Tucumán también persistió un formato y una tradición arqueológica que pugnó con otras tradiciones antropológicas, como la europea traída por Males o la dispensada desde el centro porteño-platense. Las pretensiones de cada una de estas tradiciones, como también las coyunturas político-institucionales provinciales y nacionales, produjeron el ocaso de la carrera diseñada en la UNT.

El éxito de la forma arqueológica y la función museológica

Desde 1959 se produjo la desaparición legal progresiva del Instituto de Antropología como unidad destinada a la investigación y docencia en el ámbito de la UNT. Este espacio se transformó en dos museos: el de Etnografía y el de Prehistoria. El proyecto de Males de desarrollar una institución de antropología aplicada al campo de la biología humana también se diluyó. Se dejó de publicar la *Revista del Instituto*. En mayo de 1960, el historiador y arqueólogo Pedro Krapovickas, formado en la Universidad de Buenos Aires, se hizo cargo del dictado de la cátedra de Prehistoria y Arqueología, dentro de la carrera de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras. En 1962 también se encargó, por extensión de sus funciones docentes, de la dirección del Museo de Prehistoria y Etnografía, y de realizar trabajos de investigación en la especialidad. En términos administrativos el Instituto dejó de existir. Y la UNT encargó a Krapovickas el proyecto de formar recursos humanos locales para la práctica de la arqueología.

Sin embargo el espacio académico se vio ajustado a la situación económica y al clima político y social de creciente conflictividad que experimentó la provincia. Para Leandro Lichtmajer:

> Entre fines de los sesenta y comienzos de los setenta, la formación de las Fuerzas Armadas Peronistas y, fundamentalmente, del Ejército Revolucionario del Pueblo, a partir de un sector del PRT liderado por Mario Santucho, llevaron a que las iniciativas tendientes a crear un foco insurreccional en los montes tucumanos cobraran relieve. Ciertamente, si la singular geografía provincial constituía un entorno favorable para el despliegue de dicha estrategia, la explosiva situación social que surcaba

> al espacio azucarero ofrecía un condimento insoslayable para encender la chispa revolucionaria. Por su parte, entre los movimientos armados de matriz urbana se destacó, por importancia numérica e influencia política, la organización peronista Montoneros, que hizo su aparición en escena en junio de 1970 con el secuestro y muerte de Aramburu. (Lichtmajer 2017: 190).

Particularmente en Tucumán, Montoneros realizó su primera acción pública tomando a la Casa Histórica, en febrero de 1971. Aquella presentación, buscó llamar la atención a través del ataque a unos de los referentes históricos-monumentales con los que esta provincia contó, desde sus inicios como jurisdicción moderna. Con la "Casa", un baluarte patrimonial museográfico semejante al cabildo porteño, en otros momentos históricos la elite tucumana supo hacer gala expresiva de su nacionalidad. Sumada a los vestigios arqueológicos prehispánicos, el lugar donde se declaró la independencia, pero ahora se convirtió progresivamente en objeto icónico de disputa política. Fue allí donde simbólicamente Juan Domingo Perón declaró la "independencia económica" en 1949. Por esta razón, en homenaje a tal manifiesto, el grupo de Montoneros avanzó sobre ella en 1971. Operaciones como estas, fueron llevadas a cabo por hombres y mujeres reclutados en los ámbitos académicos tucumanos. En ese sentido, como muestra Cortés Navarro (2015) las escuelas secundarias y las diversas facultades dependientes de la UNT, aportaron un gran caudal de militantes para este tipo de agrupaciones.

Frente a tal compleja condición, el panorama de producción de conocimientos dentro del espacio referencial de la UNT, se vio convulsionado. Puntualmente en lo referido a los estudios antropológicos, en 1972 intentó desembarcar sin lograr éxitos de continuidad, una propuesta de investigación etnográfica, sustentada en la técnica de la observación participante. Con el aval institucional de la Estación Experimental Regional Agrícola del INTA, ubicada en el departamento de Famaillá, la antropóloga social Hebe Vessuri dirigió y ejecutó un proyecto destinado estudiar la realidad socio-productiva de una colonia cañera privada y de la organización cooperativa de obreros del surco de Campo de Herrera. Como relata Vessuri (2002) aquel estudio acercas de las familias zafreras atravesó múltiples dificultades. Y, desde la prensa capitalina en conjunción con la policía, el equipo del personal técnico comenzó a ser relacionado negativamente con grupos guerrilleros, por el solo hecho de provenir y estar vinculado a la UNT. Para Guber (2010), trayectos investigativos como el que intentó desarrollar Hebe Vessuri en Tucumán dan cuenta de que el conocimiento no es independiente de sus condiciones de producción. Sin embargo, también propone que, aun bajo aquellas condiciones, el trabajo de campo etnográfico se convirtió en argumento y herramienta clave para generar formas autónomas de mirar, escuchar y entender una compleja realidad, por parte de quienes conformaban los cuadros de la promisoria antropología social argentina.

Mientras tanto y por su parte, las gestiones no menos meritorias de los arqueólogos Pedro Krapovicas, Antonio Serrano, un experto en el Litoral nordeste, y Eduardo Berberian pudieron generar una corta e intermitente estabilidad en el estudio sobre las materialidades prehispánicas de la provincia. Pero ya en 1974 comenzó el desmantelamiento escalonado del Instituto de Antropología de la UNT y sus museos, cuyos objetos fueron distribuidos por distintas locaciones de la UNT en 1979-1980.

Con la vuelta de la democracia, en 1985 el rectorado de aquella casa de estudios se propuso reconstruir la pretérita organización académica que, desde entonces, fue denominada Instituto de Arqueología y Museo (IAM). También intentó retomar el formato de conocimiento antropológico de prosapia académica, creando la carrera de Licenciatura en Arqueología. Ambas propuestas fueron concretadas bajo la mirada epistémica y curricular diseñada por el arqueólogo Víctor Núñez Regueiro, discípulo del arqueólogo Alberto Rex González en la Universidad Nacional del Litoral, sede Rosario. Desde entonces, los saberes arqueológicos volvieron a darle un sitio sobresaliente a la UNT mientras, paralelamente, se produjo la dispersión y ausencia de las otras ramas antropológicas, particularmente de la antropología social (Carrizo 2015).

¿Acaso volvió a sus inicios? Con la arqueología, los antropólogos en Tucumán siguen contribuyendo a comprender y proyectar a la Nación Argentina, desde una antropología de provincia de intención nacional. Fueron los acuerdos y los disensos a instancias de la entonces elite tucumana, los que posibilitaron a la antropología convertirse en un baluarte regional distintivo. Intelectuales y académicos estudiaron las materialidades del pasado prehispánico para diseñar la Nación y aportar a la compleja articulación del poder dentro de la maquinaria estatal argentina. Hoy, las elites productivas, intelectuales y académicas han cambiado, junto al país y al mundo. Queda pendiente la pregunta de cuál será el nuevo proyecto de esta añosa antropología.

Referencias citadas

Ambrosetti, Juan Bautista. 1897. *Por el Valle de Calchaquí*. Buenos Aires: Anales de la Sociedad Científica Argentina, tomo XLIV.

Arenas, Patricia, Carlos Aschero y Constanza Taboada (eds.). 2010. *Rastros en el camino... Trayectorias e identidades de una institución. 80 años del Instituto de Arqueología y Museo*. Tucumán: EDUNT.

Berberían, Eduardo y Eugenia Capuano. 1974. El Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán. Buenos Aires: Ediciones Cabargon.

Bonomo, Mariano y Luciano Prates. 2019. *Historias de la Arqueología en el Museo de La Plata. Las voces de sus protagonistas*. Sociedad Argentina de Antropología. Universidad Nacional de La Plata.

Bragoni, Beatriz y Eduardo Míguez. 2010. *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880.* Buenos Aires: Biblos.

Briones, Claudia (comp.). 2005. *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad.* Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Carrizo, Sergio. 2015. Nacimiento, ocaso y dispersiones. Breve relato de la Licenciatura de Antropología en la Universidad Nacional de Tucumán. *Revista del Museo de Antropología* 8 (1): 201-214.

_____. 2011. "Romance azucarado, relaciones entre la elite tucumana azucarera y la etnología francesa". En: *Actas/CD del X CAAS*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

_____. 2010a. "Exploraciones arqueológicas en la construcción del territorio tucumano de fines del siglo XIX y principios del siglo XX". En: Javier Nastri y Lucio Menezes Ferreira (eds.), *Historias de arqueología sudamericana*. pp. 55-76. Buenos Aires: Universidad Maimónides-Fundación Félix de Azara.

_____. 2010b. "Miradas reflexivas entorno a las publicaciones del Instituto de Arqueología de la UNT". En: Patricia Arenas, Carlos Aschero y Constanza Taboada (eds.), Rastros en el camino... Trayectorias e identidades de una institución. 80 años del Instituto de Arqueología y Museo. S.M. de Tucumán. pp. 187-210.EDUNT.

Cortés Navarro, Gustavo. 2015. La masacre de la calle Azcuénaga. Tucumán, 1976. *Historia, Voces y Memoria*. (8): 111-123.

De Certeau, Michel. 1993. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

Devoto, Fernando y Hernán Otero. 2003. Veinte años después. Una lectura sobre el crisol de razas, pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. (50): 181-226.

Ferullo, Diana. 2012. "La Conciliación de partidos de Nicolás Avellaneda y su impacto en la dinámica de funcionamiento de los grupos políticos en Tucumán, Argentina, 1878-1880". En: Ana Frega Novales *et al.* (orgs.), *Historia, Regioes e Fronteiras*. Santa María: CAPES-FACOS- UFSM.

Guber, Rosana. 2010. La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (11): 189-213.

_____. 2006. Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires. *Avá*. (8): 26- 56.

Guber, Rosana y Sergio Visacovsky. 2006. The Birth of Ciencias Antropologicas at the University of Buenos Aires, 1955-1965. *Histories of Anthropology Annual* (2):1-32.

Herrera, Claudia. 2007. "Redes de poder en la elite tucumana 1850-1900". En: *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. S.M. de Tucumán:

Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán.

_____. 2006. "La élite tucumana: Familias, azúcar y poder". En: *Actas de las VI Jornadas: La Generación del Centenario y su proyección en el Noroeste Argentino 1900-1950*. S.M.Tucumán: Fundación Miguel Lillo. Centro Cultural Alberto Rougés.

Liberani, Inocencio y Rafael Hernández. 1950. *Excursión arqueológica en los valles de Santa María-Catamarca*. S.M. de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Lichtmajer, Leandro. 2017. *La política: de las facciones a los partidos. Colección Historias temáticas de Tucumán, siglos XIX y XX*. Ente provincial del Bicentenario. CFI. Buenos Aires: Imago Mundi.

Maffia, Marta. 2010. La Antropología sociocultural en los estudios migratorios. Un relato exploratorio. *Revista de temas de Antropología y Migración* (0): 69-79.

Males, Branimiro. 1954. Antropología y Etnología en la enseñanza universitaria. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, *UNT*. 2 (5): 279-294.

Métraux, Alfred. 1978. *Itinéraires 1. Carnets de notes et journaux de voyage*. París: Payot.

Name, Julia. 2015. El campo de estudios de la historia de la antropología en la Argentina: panorama y debates actuales. *Tabula Rasa*. (23): 157-179.

Orquera Fabiola y Soledad Martínez Zuccardi. 2017. ¿De qué hablamos cuando hablamos de noroeste argentino? Configuraciones culturales de un imaginario regional. *Afuera. Estudios de Crítica Cultural* (17-18).

Oszlak, Oscar. 1982. *La formación del Estado argentino: orden, progreso y organización nacional*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Quiroga, Adán. 1892. *Calchaquí*. Buenos Aires: Roso y Compañía.

Rojas, Ricardo 1915. *La Universidad de Tucumán. Tres conferencias*. Buenos Aires: Imprenta Coni.

Vessuri, Hebe. 2002. "La observación participante en Tucumán, 1972". En: Sergio Visacovsky y Rosana Guber, R. (comp.) *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Vignoli, Marcela. 2015. *Sociabilidad y cultura política. La Sociedad Sarmiento de Tucumán, 1880-1914*. Rosario, Prohistoria.

Visacovsky, Sergio, Rosana Guber y Estela Gurevich. 1997. Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Redes 4 (10): 213-257.

Religión, políticas y prehistoria: reflexionando acerca del perdurable legado de Oswald Menghin[1]

Philip L. Kohl[2] y José Antonio Pérez Gollán[3]

1 Publicación original: 2002. Religion, Politics and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswaldo Menghin. *Current Anthropology*. 43 (4): 561-586. Agradecemos a *Current Anthropology* la generosa cesión de derechos editoriales para esta republicación, la cual omite el debate posterior que caracteriza a la revista y que recomendamos consultar en su fuente original.

Agradecemos a la Cátedra de Arqueología Argentina, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, bajo la titularidad de la Dra. Vivian Scheinsohn y especialmente a Valeria Palarmarczuk, por compartir esta traducción de uso interno (tradducción Alina Álvarez Larrain; revisión Paula Granda).

Figura controvertida y dominante en la arqueología prehistórica argentina en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el tirolés Oswald Menghin (1888-1973) fue presentado por la historiografía argentina como un emigrado político tras la derrota del Eje, rector de la Universidad de Viena durante la anexión nazi de Austria, y defensor de la etnología histórico-cultural derivada de la Escuela de Viena (P. Wilhelm Schmidt) en la prehistoria de las Américas, en el marco de la Historia Cultural de la Humanidad. Esta perspectiva es complementada por el arqueólogo y museólogo cordobés José Pérez Gollán (1937-2014) y el historiador prehistórico norteamericano Philip Kohl. Juntos investigan, mediante una trayectoria y una época, el "potencial de conclusiones increíbles que se extraen al analizar datos arqueológicos emergentes, imponiendo creencias religiosas, sociales o políticas efectivamente racistas" (Kohl 28/6/2020, comunicación personal). Como G. Reichel Dolmatoff y otros centro-europeos que llegaron a Sudamérica entre los 1920s y fines de los 1940s a fundar o redirigir las orientaciones de las disciplinas humanísticas, Menghin lleva sobre sí la mácula del anti-semitismo anti-judío (Marcelino Fontán en *Osvaldo Menghin. Ciencia y Nazismo*, 2005) y las enseñanzas de la raciología. Pero porta, también, la vasta trayectoria de una longeva vida de prehistoriador que lo llevó desde el Antiguo Egipto a la Pampa, la Patagonia y las Sierras Centrales de la Argentina, y la formación inicial de buena parte de los arqueólogos modernos de las primeras licenciaturas antropológicas. Las editoras agradecemos la colaboración de P. Kohl para elaborar este contexto. Complementar con esta sección (R. Silla, M. Bonnín y G. Soprano) y secciones 3 (E. Garbulsky) y 12 (B. Hirose).

2 Kathryn W. Davis Profesor Emérito de Antropología, Wellesley College, Massachussets, Estados Unidos.

3 Al momento de la publicación original, director del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, e investigador del CONICET, Argentina.

Los escritos y la carrera de Oswald Menghin son raramente revisados en las publicaciones arqueológicas anglo-americanas; no ha sido ni siquiera mencionado en *History of Archaeological Thought* (1989) de Trigger, ni tampoco se incluye su biografía en la monumental obra de Murray *Encyclopedia of Archaeology* (Murray 2001). Sin embargo, en Alemania grandes obras sobre su carrera han sido publicadas (cfr. Urban 1996), y él es uno de los cincuanta arqueólogos no españoles resaltados en el *Diccionario de arqueología*, recientemente publicado en Madrid (Franch 1998). Los estudiantes de Menghin, muchos de los cuales eran devotos apasionados de su mentor, tuvieron gran influencia sobre las siguientes generaciones de arqueólogos en Austria, Alemania, Argentina, y, de forma menos directa, en otros países todavía están fuertemente comprometidos con el enfoque histórico cultural.

Recientes referencias en inglés sobre la obra de Menghin son engañosas o incorrectas. De esta forma, Menghin fue incorrectamente considerado como un Nazi que fue repentinamente removido de su cargo de Ministro de Cultura y Educación de Austria en 1945 (Arnold 1996: 558-559), aunque nunca haya sido formalmente admitido en el Partido y haya dejado su cargo en el Ministerio en la primavera de 1938, a menos de dos meses de haber asumido su cargo. Paradójicamente, la carrera de Menghin, que demostró claramente los peligros de combinar política, religión, y prehistoria, debería suscitar un mayor interés por parte de la arqueología contemporánea anglo-americana, dada su propuesta tradicional de contextualizar socialmente las ideas y actividades de un arqueólogo. Presentando y evaluando la vida y obra de Menghin, nosotros esperamos fomentar el diálogo entre los arqueólogos de diferentes escuelas, preocupados por temas tales como el rol que juega la prehistoria, el rol apropiado de la prehistoria para entender temas sociales y políticos contemporáneos y el valor de las reconstrucciones histórico-culturales detalladas del pasado.

Hay diversas formas para entender el olvido de Menghin en la literatura anglo-americana. Primero y por sobre todo, sus interpretaciones arqueológicas no resistieron el paso del tiempo. Su ambiciosa reconstrucción mundial del paleolítico, *Weltgeschichte der Steinzeit* (1931), tiene un solo interés histórico como un error monumental para definir los "círculos culturales" (*Kulturkreise*) o tradiciones areales durables de desarrollo cultural en el paleolítico inferior. Sus intentos por documentar contactos significativos entre el Viejo y el Nuevo Mundo desde los tiempos tempranos hasta el surgimiento de las civilizaciones pre- colombinas parece aún más forzado y reñido por el enfoque actual de la evolución independiente de los estados complejos en el Nuevo Mundo. Su empleo de las teorías y los métodos de la escuela histórico-cultural etnográfica de Viena promovieron el desarrollo de la arqueología histórico-cultural, la cual es todavía el paradigma dominante en Europa continental y América Latina aunque ha sido descartada hace mucho por los adherentes de los enfoques

procesuales y post-procesuales de la arqueología anglo-americana. Finalmente, la mayoría de los arqueólogos anglo-americanos no leen escritos de Europa continental ni de América Latina, especialmente trabajos anteriores que ellos caracterizan incorrectamente como ateóricos.

Nosotros revisaremos la vida y obra de Menghin con la esperanza de unir parcialmente el abismo lingüístico y conceptual que separa las tradicionesarqueológicas de la Europa continental y la anglo-americana. De alguna forma, sus escritos y aquellos de la escuela hiperdifusionista que defendió le dieron a la arqueología histórico-cultural un inmerecido mal nombre. Trataremos de revertir esta situación y argumentaremos que "la gente prehistórica sin historia" debe tener la suya reconstruida tan esmeradamente y específicamente como sea posible y no sólo ser encasillada en estadios o formulaciones neoevolucionistas preconcebidos. La carrera de Menghin también ilustra vividamente las fallas de enfatizar la relevancia de un conocimiento especializado de la prehistoria para resolver los problemas sociales y políticos contemporáneos. Mostraremos como su rigidez ideológica lo llevó a entablar actividades políticas reprensibles y a interpretar tendenciosamente el registro arqueológico.

La primera carrera de Menghin

Oswald Menghin nació en Meran, en ese entonces un pequeño pueblo en la parte tirolesa del sudeste del Imperio Austro-húngaro (ahora Merano en el norte de Italia), en 1888.[4] Completó todo su entrenamiento preuniversitario, incluyendo ocho años en un gimnasio Benedictino, en Meran. Sus primeras colecciones y publicaciones de arte folk, vestidos y canciones (*Volkskunde*), así como su primera excavación arqueológica (1908-1914), conducida con su padre, Alois (el hijo de un empobrecido campesino que se convirtió en el director de una escuela primaria local (local *Grundschule*), fueron todas llevadas a cabo en su amado hogar tirolés. El fuerte vínculo emocional de Menghin con su tierra y su habla campesina germana nunca disminuyeron incluso durante su largo exilió en Argentina.[5]

---

4 Para otra revisión recientemente publicada de la vida y las actividades académicas y políticas de Menghin durante su primera vida académica en Austria ver Urban 1996.

5 Ver el cariñoso responso escrita en el centenario del nacimiento de su padre (Menghin 1956). Menghin no sólo recolectaba asiduamente el Volskunde local y excavaba los restos locales de tiempos prehistóricos a medievales sino que también escribía ficción y componía poesía sobre los campesinos nativos (Narr 1958: 76); durante los años de la guerra, incluso volvió al territorio tirolés para conducir investigaciones de campo. Su vínculo romántico con estas raíces campesinas y con el campesinado germano (Bauerntum) en general tenía una entusiasta, casi mística cualidad: "La economía sobre la cual los campesinos presiden tiene una maravillosa estructura interna estable. Tiene todo lo que una familia necesita para sostenerse a si misma… Es la tierra sobre la cual los campesinos

Menghin asistió a la Universidad de Viena desde 1906 hasta 1911, recibiendo su Ph. D. en arqueología prehistórica en 1910. En 1914 fundó el Wiener Prähistorische Gesellschaft, convirtiéndose en el editor de su publicación, un puesto que mantuvo por casi 30 años mientras escribía cantidades de artículos y reseñas para el diario. Fue nombrado profesor de arqueología prehistórica en la Universidad de Viena en 1918, diez años antes de que la primera cátedra en prehistoria fuera establecida en Alemania (Arnold and Hassman 1995: 76), y prestó sus servicios como decano de la facultad de filosofía en la universidad entre 1927-1928. Posteriormente enseñó en El Cairo como profesor residente en la Universidad de Egipto desde 1930 a 1933, tiempo durante el cual dirigió importantes excavaciones arqueológicas en el sitio predinástico de Maadi. Su mayor síntesis prehistórica del Paleolítico, *Weltgeschichte der Steinzeit*, apareció en 1931, mientras él estaba en Egipto, y fue relanzada en 1941; este estudio aplicaba el concepto de *Kulturkreis* de los etnógrafos de Viena a los materiales del paleolítico y trataba de ser una historia universal de la antigua edad de piedra. Adherentes a esta escuela lo apreciaron prodigiosamente (por ejemplo, ver las citas en Narr 1958: 77). Particularmente después de la publicación de su *magnum opus*, Menghin fue reconocido por muchas sociedades honorarias internacionales, convirtiéndose en miembro de la Prehistoric Society of Great Britain en 1937, dos años después V. G. Childe criticó respetuosamente su estudio para este organismo en su dirección presidencial.[6]

---

vivencon la cual se sienten uno y a la cual adoran" *("Das wirtschaftliche Gebilde, an dessen Spitze er steht, its von einem wunderbar ausgeglichenden inneren Gefüge. Es ist alles da, was eine Familia braucht, um sich selbst zu genügen.... Es ist die Erde, von der Bauer lebt... er fühlt sich eins mit ihr und liebt sie").* Reforzado por la divina gracia Cristiana, "el campesino es la fuente última de energía para las personas luchadoras de alta cultura, semejando una fuerza de la naturaleza que parece invencible" *("die letzte Kraftquelle ringender Völker höherer Kultur, ist der Bauer einer Naturgewalt gleich geworden, die überwindlich scheint")* (Menghin 1934: 109- 111). Semejante vínculo con su gente y patria podría ser más atractiva, Menghin había argumentado en el mismo ensayo que este era el vínculo peculiar de los alemanes a su campesinado y su suelo que hizo la vida imposible con los judíos urbanos no establecidos.

6 La relación personal y científica de Childe con Menghin es poco clara, aunque seguramente estaban al tanto de los mayores trabajos arqueológicos del otro. Menghin, por ejemplo, escribió revisiones altamente positivas (1933a, 1939a) del *The Danube in Prehistory* and *The Prehistory of Scotland* de Childe. Durante su dirigencia presidencial de la Prehistoric Society en 1935, Childe se refirió respetuosamente a la obra de Menghin tres veces. Él era escéptico de la aplicación de Menghin del concepto Kulterkreise de la Escuela Histórico-cultural de Viena al Paleolítico en el monumental *Weltgeschichte det Steinzeit* (1931) y creía que el enfoque de Menghin tendía a aislar las culturas de sus ambientes, ignorando la función: "Menghin insiste tanto en una hacha como expresión de una tradición histórica que el lector puede olvidar que se trata de un implemento para cortar árboles" (1935: 14). Sin embargo, Childe reconocía explícitamente el significado potencial de la gran obra de Menghin: "El ciclo cultural como mecanismo metodológico merece consideración seria por parte de los arqueólogos. Puede ser una innovación revolucionaria pero sigue en juicio" (p. 15). Es útil recordar que en un corto ensayo publicado en *Antiquity* en 1933

Menghin publicó un corto pero influyente libro en 1934 titulado *Geist und Blut: Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum*, en el cual enfatizó el valor social y político de la prehistoria y, en menor grado, de la etnografía, su disciplina aliada complementaria, para confrontar y resolver los asuntos del día (1934: 16-17).[7]

En mayor grado que cualquier otra disciplina, la prehistoria es el punto focal (*Brennpunkt*) de la batalla espiritual más importante de nuestros tiempos y se puede convertir en mucho más. Creo que no estoy equivocado cuando digo que la prehistoria junto con la física se convertirán en las ciencias líderes de las generaciones futuras. Aunque los requerimientos metafísicos de la humanidad parecen haber estado dormidos por algún tiempo debido al opio del materialismo y el positivismo, ellos han regresado con mayor fuerza y se han impuesto con tal intensidad que se han vuelto la mayor necesidad espiritual. Muchos esperan que la prehistoria proveerá la palabra de redención (*erlösende wort*), aunque eso es esperar demasiado. Nada puede ofrecer soluciones finales. Pero al menos es útil mostrar que las doctrinas del evolucionismo materialista –así como algunas otras– no tienen validez científica.

Armado con su conocimiento especializado sobre la raza, el lenguaje y la cultura (conceptos que, para Menghin, nunca fueron desacoplados), el prehistoriador es considerado el único calificado y el moralmente obligado a combatir el mal del evolucionismo sin dios y, como concluye el ensayo, tener en cuenta el tema social más apremiante del día: la cuestión judía.

Childe argumenta que el principal valor de "estudiar la prehistoria objetivamente" era mostrar el continuo intercambio y difusionismo de ideas y tecnologías de una cultura y gente a otras a través de los tiempos prehistóricos e insistir que ningún grupo sólo fue responsable por el desarrollo de esta tradición compartida en crecimiento constante. Él distinguía bruscamente la evolución biológica de la cultural y explícitamente criticaba la teoría de la superioridad racial de los Arios que habían revolucionado toda la estructura de la sociedad "en un gran país" (1933: 410). Dada su marcada crítica de la ideología racista Nazi en este ensayo y su crítico respeto por Menghin durante la dirección de la Prehistoric Society, es obvio que Childe no leyó *Geist und Blut* de Menghin (1934). Él aparentemente tampoco percibió el dogmatismo tendencioso y religiosamente inspirado de la obra de Menghin, y de hecho, el de toda la Escuela de Viena. Los dos eminentes prehistoriadores se conocieron en una conferencia del hombre temprano en Filadelfia en 1937 (Childe 1937, ver sus trabajos en MacCurdy 1937), pero, desafortunadamente, fue imposible determinar si ellos mantuvieron una correspondencia personal activa. Intrigantemente, el arqueólogo español Carlos Alonso del Real Ramos (1991: 166, 168) sostiene que Childe personalmente intervino con los rusos para salvar la vida de Menghin en 1945 luego de la ocupación de Viena, aunque esto parece imposible porque Menghin estaba en el Mattsee cerca de Salsburg no en Viena en final de la Segunda Guerra Mundial (Urban 1996: 9).

7 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

La única solución previsible de Menghin, en 1934, para la "nueva enardecida batalla" *(des neu entflammten Kampfes)* entre los alemanes y el Judaísmo era apoyar a los Sionistas, ya que la asimilación era inaceptable. El imperativo moral era claro: "Cada persona tenía no sólo el derecho sino también el deber moral de defender su nacionalidad" (1934: 171),[8] un tema que él reiteró en términos más severos en "Die wissenschaftlichen Grundlagen der Judenfrage", un artículo enviado al periódico Nazi *Der Weg* (cfr. Geehr 1986: 20). De acuerdo con Menghin, los judíos amenazaban la integridad del pueblo alemán porque su lenguaje, el Yiddish, era muy cercano al alemán, haciendo posible para ellos "penetrar en el mundo espiritual alemán" (i.e., su asimilación ya había llegado muy lejos) y mientras que ellos eran urbanos y cosmopolitas (así como tenían "un exagerada vida intelectual y una extrema capacidad adquisitiva") el pueblo alemán estaba todavía únicamente unido a su tierra. Los valores positivos de los campesinos alemanes fueron socavados por los comerciantes judíos citadinos. Los prejuicios de Menghin son manifiestos a lo largo de su obra. Las diferencias culturales, decía, tenían una base racial (biológica) que podía ser observada "en la eminente aptitud para la creatividad cultural de los europeos, la tenacidad y la crueldad entre los mongoles, y la predisposición hacia la música por los negros" (1934: 67).

Sin embargo, es importante resaltar que esta obra no apoya el mito Nazi de la superioridad racial aria, y Menghin en persona fue crítico de las teorías e identificaciones *Indogermanen* de Gustaf Kossinna (Menghin 1922a, 1922b) y del trabajo particular de los orígenes de la raza Aria (e.g. Menghin 1935) y, los tratados sobre cultura y raza (1939b) lo llevaban a pensar que eran poco aptos científicamente.[9] Su solución a la Cuestión Judía fue que los judíos dejaran

---

8 "*Jedes Volk hat nicht nur das Rect., sondern auch die sittliche Pflicht, sein Volkstum zu verteidigen*".

9 Las objeciones de Menghin a los escritos de Kossinna y los trabajos posteriores que estaban inspirados en la ideología racial nazi estaban basados principalmente en su conocimiento del registro arqueológico. Él simplemente no creía que todo lo significativo se haya originado en el norte de Europa; mientras que en su opinión la raza y la cultura estaban íntimamente interconectadas, ellas no eran sinónimos. Así, por ejemplo, él objetó las ideas de J. Andree que las culturas de hoja del Paleolítico Superior eran indígenas de Europa y que no se originaron en Asia y a la creencia de Andree que "la cultura es sólo una función de la raza" (citado en Menghin 1930b: 181). En este sentido, la visión de Menghin parece muy similar a la del Padre Wilhelm Schmidt (Brandewie 1990: 238- 239). Los escritos de Schmidt le trajeron problemas con los nazis y finalmente esto lo llevó al exilio en Suiza, mientras que los escritos de Menghin fueron cuidadosamente parafraseados no sólo para no antagonizar con sus superiores políticos sino también, por un tiempo al menos, para hacerse querer por ellos. Es difícil no detectar un oportunismo calculado en muchos de esos escritos. Así, a diferencia de sus primeras críticas sobre Kossinna, la crítica de 1933 de Menghin (1933b) fielmente menciona los defectos académicos de Kossinna mientras reconoce la popularidad corriente de los trabajos de Kossinna y su significado potencial para el escrito de la historia étnica –específicamente, la prehistoria de Alemania–. Menghin

Europa y fueran a Palestina; escrita en los tempranos años treinta, él tomó una posición consistente, pero no idéntica con el programa Nazi, motivado por su sobredesarrollado sentido de deber de salvar a su pueblo. En su larga vida, Menghin luchó contra los evolucionistas ateos; ellos fueron el verdadero enemigo, no los judíos –o, aún mejor, los evolucionistas seguían siendo el enemigo tiempo después de que la Cuestión Judía estaba resuelta–.

El fantasma de la guerra cubría Europa durante los años treinta, y tanto Childe como Menghin creyeron que su disciplina tenía un papel positivo importante en confrontar los temas relevantes de la época.[10] Ambos eran difusionistas, insistiendo en el constante intercambio de ideas, tecnologías, y, por último, genes,

---

reconoce con apruebo que los objetivos de "la ciencia nacional de la prehistoria alemana" de Kossinna se extendía más allá de lo científico (*ausserwissenschaftliche*) hacia lo cultural y político. Él argumentaba que los especialistas fácilmente podían reconocer y corregir los errores de Kossinna y debido al gran valor de los libros para introducir a los lectores al magnífico mundo de la historia temprana de los alemanes ellos pertenecen a "cada hogar alemán" (1933b: 145).

10 Nuestro intento en este ensayo no es contrastar al sabio, políticamente correcto, o, al menos, simpático Childe con el Menghin peligrosamente engañoso y dogmático. Ambos eran grandes, prehistoriadores excepcionalmente productivos, y ambos exhibían juicios políticos dañados. El desgano de Childe de condenar rotundamente la liquidación de los arqueólogos en la Unión Soviética (de la cual él y A. M. Tallgren, 1936; eran concientes) y su alabanza pródiga de Stalin durante y después de la guerra al menos hasta 1947 (ver las conclusiones de su *History* (1947: 83); para recientes documentaciones de la represión de los arqueólogos en la Unión Soviética durante el tiempo de Stalin, ver Formozov 1998) son, incluso adecuadamente contextualizadas, imposibles de perdonar. Mientras que las críticas de Childe publicadas póstumamente a la arqueología soviética fueron severas, ellas se referían casi exclusivamente a sus defectos metodológicos (técnicas de excavación, calidad de las publicaciones, etc.) y no a la temprana purgación y represión a los arqueólogos (Childe 1992, Merpert 1992). Las innegables contribuciones de Childe a la prehistoria fueron mayores y más duraderas que las de Menghin y sus opiniones políticamente nubladas mucho menos serias en sus efectos prácticos que aquellos en los que Menghin quedo atrapado; sin embargo, los juicios engañosos de Childe no pueden ser pasado por alto. La vida y las reconstrucciones prehistóricas de Childe fueron el tema de numerosas biografías recientes (Trigger 1980, McNair 1980, Green 1981) y colecciones (Manzanilla 1987, Harris 1994, Gathercole, Irving y Melleuish 1995, Wailes 1996, Sherratt 1997). Desafortunadamente, estos estudios típicamente solo simpatizan con el marxismo de Childe y fallan en evaluar críticamente su cariño inapropiado y excesivo por Stalin y la Unión Soviética (ver, por ejemplo, la discusión de Green (1981: 102-104) sobre el reanimado interés por el Marxismo de Childe y un viaje a la Unión Soviética al fin de la Segunda Guerra Mundial). A la inversa, el racismo de Menghin también debe ser interpretado en el contexto de los tiempos en lo que él escribía. Las ideologías y las confusiones racistas que ligaban la raza, el lenguaje y la cultura eran apenas limitadas en los años 1920 y 1930 en tierras de habla alemana; muchos Nazis importantes encontraron su inspiración anti-semita inicial en "famosos" estudios Americanos como *The Internacional Jew: The World´s Foremost Problem* de Henry Ford. Al mismo tiempo, mientras la sinceridad de las creencias confundidas de Menghin no puede ser cuestinada, es imposible no ver algunos de ellos como guiados por el arribismo y la auto-promoción;

pero ahí terminaban las semejanzas. Sus simpatías políticas, por supuesto, eran diametralmente opuestas: mientras Childe eran un ateo y un marxista en comprometido ascenso, Menghin era un ardiente católico y un simpatizante Nazi que trabajó intensamente durante los tempranos y medios años treinta para unir a Austria con Alemania en un nuevo Reich Alemán como un naif constructor de puentes (*Brückenbauer*) entre los Católicos nacionalistas intelectuales y lo que el creía eran los elementos más moderados entre los Nacional Socialistas. El difusionismo de Childe era simple y más consistente que el de Menghin: antes que una raza superior dirigiendo el proceso, había un intercambio que operaba en todas las direcciones, creando una tradición compartida. La metáfora favorita de Childe era la de una corriente recolectando sus aguas de diferentes fuentes hasta convertirse en un poderoso río, representando la herencia cultural común de toda la humanidad (Childe 1954: 22-23). La "Historia Universal de la Prehistoria" de Menghin difería. Él admitía, incluso enfatizaba este intercambio e insistía en que toda la humanidad tomaba parte en el mismo proceso de historia mundial universal, mientras al mismo tiempo mantenía una creencia casi religiosa en la existencia de tres círculos culturales fundamentales o *Kulturkreise*. Rastreó estas tres tradiciones –hoja, hueso y hachas de mano– hasta el principio del Paleolítico y las vio como correspondientes respectivamente a las tres razas básicas de la humanidad, blanca, amarilla y negra –un tipo de visión arqueológica o científica de la humanidad reflejando la división bíblica de los hijos de Noah: Shem, Ham y Japheth–.

Como principio general, Menghin creía que tiempo atrás en la Edad de Piedra había una gran correspondencia entre la raza, el lenguaje y la cultura;[11] subsecuentemente, mezclas e hibridaciones ocurrieron constantemente, haciendo imposible hoy hacer referencia a razas, lenguajes o pueblos puros. (Esta fue una visión compartida con el etnólogo Padre Wilhelm Schmidt de la Escuela de Viena pero esencialmente en desacuerdo con la ideología Aria Nazi). No obstante, de acuerdo con Menghin, nuestra herencia de la Edad de Piedra era muy persistente, haciendo imposible, "debido a las diferencias raciales, para un negro convertirse en un inglés" (1934: 129) apesar de la capacidad de hablar inglés y del deseo de convertirse en uno. La gente saludable (*Völker*) de hoy, que él llamó "razas en gestación", exhibía rasgos físicos y culturales que eran remarcadamente estables en el curso de varios milenios. Era como si sustancias indisolubles o parcialmente solubles hubieran flotado juntas hacia el gran río de Childe o, más precisamente, estaban constantemente mezclándose en un único

por ejemplo, él fue nombrado rector de la Universidad de Viena poco tiempo después de publicar *Geist und Blut*.

11 "Das berechtigt uns, den allgemeinen Grundsatz aufzustellen, das wir, je weiter wir in der Menschheitgeschichte zurückgehen, mit desto stärkerem Zusammenfallen von Kultur, Rasse und Sprache rechnen dürfen" (1934: 30).

gran cuerpo de agua como el océano. Todas participaban en el mismo proceso histórico universal, pero permanecían para siempre cualitativamente distintas.

Un año después de escribir *Geist und Blut,* Menghin fue nombrado rector de la Universidad de Viena (1935-1936),[12] y dos años más tarde, después del saludo de Hitler en el "longest day" de Austria[13], se convirtió en Ministro de Cultura y Educación en el gabinete Seyss-Inquart, un puesto que ocupó por menos de dos meses antes que pidiera volver a la universidad y que expresara su buena voluntad de servir en el Monument Service si era reactivado (Urban 1996: 9).[14]

---

12 Sus experiencias durante 1935-1936, cuando la vida universitaria estaba altamente politizada y los Nazis, ayudados en parte por los propios esfuerzos de Menghin, trataban de lograr status legal, son contadas en *Bildung, Wissenschaft, und Leben: Kundgebungen und Ansprachen während meines Rektorsjahres* (1936). Sorprendentemente, ambos *Geist und Blut* y *Bildung, Wissenschaft, und Leben* fueron seleccionados explícitamente para alabanza por Narr (1958: 80) como "una fuente siempre abierta de estímulo y reflección" (*gëoffnete Quelle der Anregung und Besinnung*) en su homenaje a la obra científica de Menghin sobre el septuagésimo cumpleaños en 1958; la primera de las tres fotos de Menghin incluidas en este Festgabe lo muestra a él trabajando en su escritorio como ministro de cultura y educación, la posición que brevemente mantuvo. Tanto Menghin como Narr estuvieron orgullosos de su breve estadía como ministro. Según nuestro conocimiento, Menghin nunca hizo público su juicio erróneo. A pesar de los horrores de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, su agenda moral y la de algunos de sus seguidores nunca cambió en esencia.

13 El historiador G. Brook-Shepherd expresivamente se refirió a Menghin, Wolf (el secretario extranjero) y Glaise-Horstenau (el vice canciller) como "una heterogénea banda de bien intencionados, desorganizados y confundidos". En este gabinete designado ellos representaban "Nazismo austríaco moderado aminorado con un catolicismo austríaco pangermano" (1963: 179).

14 La creencia ingenua de Menghin de que los valores católicos conservadores iban a prosperar bajo los Nazis fue rápidamente disipada, y dejó y/o fue despedido de su puesto de ministro en menos de dos meses a pesar de sus esfuerzos iniciales de "limpiar" las instituciones educacionales austriacas (*die Säuberung der Universitäten*) de los sobre representados "elementos foráneos" (*Uberfremdung*) (Urban 1996: 9, Haag 1995: 159, 163). La caracterización de Haags de estos intelectuales Católicos Nacionales parece haber sido escrita con Menghin en mente (1980: 145, 165-66; ver también su descripción de los intelectuales Católicos Nacionales de Austria como "el salón de las camisas marrones" (Haag 1980: 240): "lo que unía a estos intelectuales Católicos Nacionales, intelectual y emocionalmente, era su creencia pasional en el *Reich*. Este nuevo estado y sociedad autoritario/a tomaría el Volk alemán mucho más allá de los suplicios de la civilización occidental democrática que había traído Europa al borde de destrucción. Sobre las ruinas de un capitalismo egoístamente individualista y de un amenazador Marxismo, una nueva y única cultura alemana sería creada, y entonces, como hombres cultos puros en espíritu, jugarían claramente un papel central en la noble reconstrucción del orden social de Europa Central. Profundamente comprometidos con estos ideales, el academicismo de estos hombres estaba permeado por la creencia romántica de que la *Kultur* alemana superior y sus profundos *Geist* sólo podían ser correctamente interpretados por una selecta elite de intelectuales como ellos... ¿Por qué habría de otra manera tantos seres humanos inteligentes y esencialmente decentes tan profundamente engañados por los Nazis? ¿Por

Regresó como profesor a la Universidad de Viena en agosto de 1938 pero continuó recibiendo su salario como Ministro en reconocimiento de su colaboración en propagar los "objetivos culturales del Nacional Socialismo". A pesar de este reconocimiento, nunca fue admitido como miembro oficial del partido Nazi; su lealtad incondicional permaneció cuestionada por sus convicciones religiosas inmodificables y su anterior asociación con los posteriormente censurados grupos católicos (cfr. Geehr 1986: 18-19, 24). Fue despedido de por vida del servicio estatal en 1945[15] y su *Currículum Vitae* en los archivos del Museo Etnográfico en Buenos Aires indican que dejó la Universidad de Viena en marzo de 1945, antes de la invasión rusa (cfr. n. 4). Como miembro original del gabinete de Seyss-Inquart, fue nombrado criminal de guerra, y desde mayo de 1945 hasta febrero de 1947 fue internado en los campos americanos en Ludwigsburg y Darmstadt, en Alemania occidental, donde aparentemente hizo más de 100 presentaciones públicas –presumiblemente a compañeros de reclusión– sobre prehistoria, *Volk- und Landeskunde*, arte y religión. Un año después de su liberación del último campamento americano, Menghin fue a la Argentina, invitado con pasaje oficial por el gobierno argentino. Casi de inmediato fue nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Buenos Aires.[16]

---

qué habrían pensado tan poco en las consecuencias de *Anschluss*? Uno debe tener en mente el enorme impacto del romanticismo en la vida intelectual alemana para asir lo poderoso de los conceptos como... una elite educada podía tener la misión de crear mentalidades fácilmente manipulables por los líderes nihilistas Nazis. Los intelectuales de la Europa Central tenían lastimosamente poca experiencia en el mundo real del poder y la política. El entrenamiento moderno profesional ha cambiado a muchos miembros de facultades en la *Fachidioten*, intensamente conocido en las pequeñas áreas de conocimiento pero casi totalmente ignorante en muchos otros, particularmente en el complejo, cambiante y moralmente ambigua arena de la vida pública".

15 Nuestra fuente aquí es Narr (1958: 73; *fristlose Entlassung aus dem österreichischen Staatsdienste)*. Su output académico entre 1938-1945 continuó, aunque en una tasa más baja. Él condujo algunas investigaciones en Tirol durante los años de guerra y también viejo a la España Franquista en 1942; esta primera visita a un país de habla española probó ser una experiencia útil para él en su posterior vida en la Argentina (Urban 1996: 9).

16 Menghin obtuvo su documento de identidad oficial en Buenos Aires en mayo de 1948. Menos de dos semanas después J. Imbelloni, el director del Instituto de Antropología, lo ayudó a asegurar su puesto de profesor en la universidad; Menghin permaneció siempre agradecido y admirador de los estudios raciales de Imbelloni (ver abajo). Interesantemente, un una de sus últimas reseñas para Acta Prehistórica Menghin recordó como el Abbé Breuil trató de ayudarlo en sus horas más oscuras enviándolo a Sudáfrica; para el momento en que Breuil intervino, Menghin había encontrado su camino a la Argentina (Menghin 1971: 271).

La segunda carrera de Menghin

Establecido en la Argentina, Menghin rápidamente inició su segunda carrera como prehistoriador y produjo numerosos y devotos estudiantes que entusiasmadamente estudiaron la prehistoria mundial y los principios de la historia cultural bajo su supervisión. A través de sus estudiantes, su influencia todavía atraviesa la arqueología argentina.[17] Sus actividades de investigación nunca menguaron. Fundó el Centro Argentino de Estudios Prehistóricos y se convirtió en el editor de *Acta Prehistórica* en 1957; visitó sitios arqueológicos a lo largo de Argentina y Chile y condujo no menos de 30 expediciones, incluyendo importantes investigaciones arqueológicas de restos paleoindios, particularmente en Patagonia, como sus excavaciones en el famoso sitio Los Toldos en la Provincia de Santa Cruz durante los tempranos años cincuenta. Él estaba orgulloso de su labor en Patagonia, definiendo una temprana cultura Riogallega I (Olivia) y comparando los materiales de su Toldense tardío o Riogallega II con aquellos excavados tempranamente por Junius Bird en el sur de Chile. Para Menghin la comparación de sus materiales con los de Bird proveía pruebas de su teoría de una temprana "cultura protolítica del hueso" con sus raíces en el Este de Asia (1962: 84), materiales con los cuales fueron finalmente relacionados.

En 1957, a la edad de 69 años, Menghin se convirtió en Profesor Titular de Prehistoria de la Universidad Nacional de La Plata, un puesto que mantuvo hasta su retiro. En 1957 fue también premiado con una pensión desde Austria como profesor universitario retirado, y en el año siguiente, a la edad de 70 años, fue premiado con una *Festgabe* publicada en Austria en honor a sus logros científicos (Narr 1958). Menghin murió en noviembre de 1973 en Buenos Aires y fue enterrado en una bóveda de estilo austríaco en un cementerio de Chivilcoy, cuyo museo local de arqueología lleva un nombre.[18]

---

17 La lealtad y el respeto que Menghin engendró en sus estudiantes se refleja en la noticia publicada de forma anónima sobre su muerte aparecida en la revista Relaciones: Sociedad Argentina de Antropología (Relaciones 1974: 9, ver también Schobinger 1959, 1973): "Bien pronto pudo apreciarse la beneficiosa influencia del auténtico maestro. Las ideas que desarrollará, inspiradas en la escuela histórico-cultural, impulsaron positivamente el auge de las Ciencias Antropológicas argentinas... Las virtudes que embellecían la personalidad del Dr. Menghin fueron siempre proverbiales para quienes tuvieron la fortuna de frecuentarle asiduamente, tanto en la cátedra, en su recogido despacho del Museo Etnográfico de Buenos Aires, o en la casa donde vivía. Su jovial e inteligente conversación estaba permanentemente llena de sabiduría y tras si austero espíritu científico de prehistoriador dejaba entrever el mundo poético y filosófico que engrandecía su alma").

18 Al final de su vida Menghin vivía con su hija en Chivilcoy. Donó materiales de sus colecciones, particularmente de sus excavaciones en Patagonia, al reciente establecido museo, y en apreciación, el museo fue nombrado como él. Él nunca tuvo la posibilidad de visitarlo, dado que estaba hospitalizado en Buenos Aires cuando fue inaugurado en octubre de 1973; a un mes después él murió. En septiembre de 1979 el museo organizó

El rango y volumen de los trabajos de investigación de Menghin son realmente asombrosos; sus primeras publicaciones en el *Volkskunde* tirolés (colecciones de canciones y obras teatrales, etc.) aparecieron en 1908, y él estaba todavía activo a mitad de los años sesenta, por ejemplo, revisando y expandiendo su estudio del origen y la antigüedad de las razas humanas. La bibliografía (Narr 1958) compilada para su *Festgabe* contenía 877 referencias. Quizás más impresionante sean sus numerosas reseñas de sus estudios arqueológicos principales en francés, español, italiano, alemán e inglés sobre materiales de Europa, Cercano Oriente, África y América, en su rol como editor del *Wiener Prähistorische Gesellschaft* y después de *Acta Prehistórica*, así como de aquellos escritos para Runa y otras publicaciones. Por ejemplo, escribió un artículo sobre el Paleolítico en América y publicó 41 extensas y 137 breves reseñas en *Acta Prehistórica* (ver Menghin 1971) cuando tenía 83 años. En una de esas reseñas, una evaluación muy positiva de la *Sociología pre y protohistórica* de Alonso del Real, él se disculpó por la tardanza y la brevedad de la reseña; él creía que el libro merecía más y tristemente admitió que su falta de energía le impidió proveérsela.

Como arqueólogo, Menghin nunca se limitó a sí mismo a una sola área o período de tiempo. Sus intereses (al igual que sus creencia y teorías) eran extremadamente católicos, desde sus investigaciones sobre el Paleolítico en una escala mundial hasta sus colecciones de cultura material contemporánea de su amada tierra tirolesa y novelas y versos patrióticos y desde Europa central hasta Egipto y el sur de Sudamérica. Curioso insaciable y fascinado por la diversidad y la historia humana, nunca cesó su trabajo incluso luego de su reclusión y subsiguiente emigración. Confortablemente acomodado como profesor distinguido en Buenos Aires desde el inicio de su exilio en Argentina, Menghin podría haber publicado artículos sobre antigüedades americanas o europeas ocasionalmente. Él hizo lo contrario, se convirtió en un experto en los materiales tempranos de América, excavando bajo condiciones duras de campo, y continuando publicando incontables artículos y reseñas. ¿Qué fue lo que lo condujo a comenzar su segunda carrera en las Américas a la edad de 60 años? La respuesta a esta pregunta revela no sólo los objetivos morales personales de Menghin sino también los rasgos de la escuela histórico cultural de Viena con la cual él tanto se identificó a lo largo de su carrera.

La misión de Menghin en las Américas

Menghin arribó a las Américas no sólo para buscar refugio y escapar de su pasado problemático sino también para documentar concluyentemente que la

un simposio en su honor, ilustrando el continuó respeto hacia él en Argentina y en la arqueología argentina (información provista cordialmente por M. A. Caggiono).

prehistoria del Nuevo Mundo estaba íntimamente ligada a la del Viejo Mundo. Para Menghin y, más generalmente, para toda la escuela histórico-cultural de Viena, era esencial que todos los humanos, incluyendo los habitantes aborígenes de América, tuvieran un origen común y participaran del mismo proceso histórico universal de origen divino.[19] Los desarrollos físicos y culturales en las Américas *debían* ser relacionados con aquellos del Viejo Mundo antes que constituir un ejemplo evolutivo independiente de desarrollo a ser explicado únicamente por factores materiales como las adaptaciones a diferentes ambientes. Menghin estaba convencido del valor de su interpretación espiritual de la prehistoria; él estaba combatiendo al mismo enemigo –materialismo y evolucionismo sin dios– en el nuevo suelo del Nuevo Mundo.

Menghin dedicó los últimos años de su segunda carrera académica a "probar" la gran antigüedad de los homínidos en el Nuevo Mundo y "demostrar", junto con otros histórico-culturales de la escuela de Viena como Robert Heine-Geldern (1954, 1958), la dependencia de la evolución cultural en las Américas de tempranos desarrollos en el Viejo Mundo. Menghin concluyó su gran estudio racial final, *Origen y desarrollo racial de la especie humana*, aparecido en 1965 en una segunda edición revisada, con el siguiente orgullosa afirmación:

> No puede ponerse en duda que el cuadro que pintamos ya tiene vida y color, profundidad temporal y envergadura espacial; coloca al aborigen americano en el gran contexto de la historia universal en vez de aislado como una curiosidad y de mistificar su origen y desenvolvimiento. Ya no existe una *esfinge indiana*. (1965: 129).[20]

---

19 Este imperativo moral de la Escuela histórico-cultural de Viena puede rastrearse directo hasta los escritos de Friedrich Ratzel (Vázquez León y Rutsch 1997: 126- 29); también es consistente con la visión monogenética e inspirada bíblicamente de los cronistas españoles de principios del siglo XVI como Diego Durán y Bernardino de Sahún, que creían que los mexicanos Aztecas habían originariamente navegado hasta Mesoamérica desde otro lado (Davies 1987: 15). Menghin abrazó esta doctrina después de su mayor elaboración por el Padre Wilhelm Schmidt y su asociación a los conceptos de Schmidt sobre el monoteísmo primordial y la primera revelación (*Uroffenbarung*); Dios se reveló a los humanos en sus comienzos o en su etapa "etnográficamente antigua", y desde entonces ellos están destinados a participar en un desarrollo compartido o proceso histórico. Desde esta perspectiva, el difusionismo de la escuela de Viena difería marcadamente con aquel promovido por Childe. Childe centró sus esfuerzos en explicar la particularidad de los desarrollos prehistóricos de Europa y nunca realmente se preocupó por el registro arqueológico precolombino. Él reconoció arrepentidamente su ignorancia sobre los desarrollos del Nuevo Mundo pero nunca captó totalmente su significado para sus intereses mayores sobre evolución cultural y social. En cierto modo, para Childe todos los desarrollos en América formaban un tributario mayor que se unió a la gran corriente de cultura humana sólo a comienzos del siglo XVI AD.

20 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

Una revisión de las últimas publicaciones de Menghin muestra que se proveyó a sí mismo la tarea de probar estas interconexiones desde el inicio del exilio en Argentina. En 1949, poco tiempo después de su arribo, leyó un trabajo general en una conferencia en Mendoza sobre el Paleolítico (1950: 3-74) titulada "El hombre del Paleolítico, con referencias a América". El artículo se leyó como si fuera una introducción a un curso de grado en el Paleolítico, resumiendo las teorías de Menghin sobre los círculos culturales separados así como su visión del arte y la religión paleolíticas, incluyendo la caída originaria desde el monoteísmo primario que él creía el registro arqueológico confirmaba inequívocamente.[21] La evolución biológica humana ocurrió, pero no tenía nada que ver con el "problema psíquico": "el origen del alma humana y la formación del hombre como un ser espiritual es un asunto completamente diferente [...] No hay punto de unión entre el hombre y los animales desde el punto de vista espiritual" (1950: 15, 18). La decadencia estuvo presente desde el fin del Paleolítico Superior, cuando se encuentran *caches* de cráneos humanos, evidencia según Menghin, de caza de cabezas y canibalismo y la creencia en animismo y espíritus, posteriores desarrollos que "gradualmente oscurecieron el monoteísmo primordial". Él concluye:

> Con esto llegamos, al final de nuestras explicaciones, a un concepto filosófico de la historia cultural, que tal vez no les gusta a aquellos que creen en un progreso continuo de la humanidad. No cabe duda, que en lo que se refiere a la tecnología, a la civilización externa, la humanidad evolucionó y evoluciona en el sentido de ascenso. Pero esto no vale para la vida espiritual, por los menos en los ojos de los que contemplan la cultura del alma como el alma de la cultura. Ellos podrían preguntarse, si el hombre más primitivo, el hombre del Paleolítico antiguo, el hombre que vivía en condiciones materiales e intelectuales de extrema sencillez, pero naturales y sanas, no estuvo más contento consigo mismo, más feliz y más vecino de Dios que el hombre de las culturas más avanzadas. (1950: 69).[22]

Todas estas ideas eran consistentes con aquellas desarrolladas antes por Schmidt y la Escuela de Viena; Menghin simplemente extendió estas teorías, las cuales fueron tomadas del registro etnográfico y transportadas hasta los tempranos tiempos Paleolíticos. Para él el registro etnográfico reunido por la Escuela de Viena y sus lecturas del Paleolítico coincidían perfectamente y probaban más

---

21 A pesar de los obvios problemas con su documentación desde fuentes arqueológicas y etnográficas (misioneros monoteístas convirtiendo a los nativos "antiguos etnográficamente", ambigüedad inherente de la evidencia), el monoteísmo primordial todavía encuentra sus adherentes y fuentes de apoyo hoy, particularmente en populares introducciones a la Antropología (por ejemplo, Zubov 2000).

22 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

allá de toda duda que la gente primitiva era originariamente monoteísta, " un hecho que aniquila todas las construcciones de los evolucionistas y psicólogos con respecto al origen de la religión" (1950: 33). Una vez más la prehistoria demuestra su valor:

> Es a la vez una demostración clara la enorme importancia de la prehistoria, y particularmente de la arqueología prehistórica, para la formación de nuestro conocimiento del universo, de una ideología fundada sobre una base científica, de una ciencia que ciertamente ha superado la candidez infantil del evolucionismo y del materialismo filosófico del siglo pasado. (1950: 35).[23]

La creencia en la creación divina (*Schöpfung*) significa que toda la historia de la humanidad estuvo interconectada, y para Menghin esto significó conectar los desarrollos en el Nuevo Mundo con aquellos del Viejo, incluso durante los tiempos paleolíticos. Él creía que los primeros hallazgos en las Américas se relacionaban con su círculo cultural del hueso del Este de Asia y argumentaba que esa evidencia ya había sido hallada en Potter´s Creek Cave en Shasta County, California, como probablemente también en sitios del sur de Sudamérica, aunque mucha de esa evidencia carecía de procedencia segura y control estratigráfico y por lo tanto había sido desatendida o rechazada por los evolucionistas del Norteamérica. La situación debía ser rectificada, y esta fue una tarea que Menghin se asignó

> Para colocar la ciencia del Paleolítico en Argentina sobre una base sólida, es preciso ejecutar nuevas excavaciones con toda la exactitud científica posible. Veremos luego si el material aportado en el período heroico de la investigación prehistórica de la Argentina resiste la prueba delante de los criterios nuevos, ganados por indagaciones del estilo moderno. (1950: 29- 30).[24]

Llegando a tiempos más recientes, Menghin también vio paralelos cercanos entre los instrumentos de hoja del Paleolítico Superior Europeo y las puntas de proyectil bifaciales encontradas en los niveles más bajos de Sandia Cave en Nuevo México, "las cuales son muy similares a las puntas Solutrenses" (1950:43).[25] Desafortunadamente, dijo, las investigaciones del Paleolítico en

---

23 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

24 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

25 La teoría de una conexión entre el Solutrense y Clovis relacionando los horizontes con puntas de proyectil en las Américas todavía hoy esta siendo considerada, particularmente a la luz del descubrimiento de los restos "europeoid" Kennewick (Begley y Murr 1999, Holden 1999; para una crítica devastadora ver Straus 2000). Incluso obviando las terribles

Norteamérica están todavía en pañales[26] debido al rechazo de Ales Hrdlicka y sus seguidores de considerar cualquier evidencia al respecto.

Una vez llegado a las Américas, Menghin confrontó un nuevo enemigo: los neoevolucionistas norteamericanos. De acuerdo con él, los estudiosos norteamericanos exhibían una mentalidad que estaba caracterizada por una ausencia de sensibilidad histórica (1965: 110). Ellos no leían nada que no estuviera escrito en inglés. Esto era sólo una explicación parcial de su ignorancia, dado que también estaban pobremente informados acerca de lo que escribían sus colegas británicos.

Los arqueólogos norteamericanos se mantenían ocupados con sus investigaciones, pero, increíblemente, se dedicaban a problemas que habían sido resueltos por los europeos hacía más de 150 años (1962: 81- 83). Sus teorías y conceptos se encontraban a medio camino, y cometieron errores básicos como no distinguir etapas culturales (*Kulturstufen*) de unidades culturales (*Kultureinheiten*). Una ortodoxia dogmática[27] que podía ser rastreada hasta Hrdlicka que negaba un arribo temprano de los humanos como también cualquier evolución física humana en las Américas, a pesar de los grandes trabajos en estudios raciales llevado a cabo en Europa Central entre las dos guerras mundiales (1965: 77; 1962:82-83), como la aplicación realizada por Imbelloni (1937) del Sistema de clasificación racial americano de von Eickstedt (1934), que demostraba la gran antigüedad de la raza distintiva de los fueguinos (*la raza fuéguida*).

---

consecuencias políticas de estas tentativas (el no reconocimiento de los derechos de los "americanos nativos", dado que los "europeos" supuestamente arribaron antes), estas nuevas teorías tratan de traer el Solutrense a las Américas a través del Atlántico norte, una reconstrucción altamente improbable para la cual no hay casi evidencia que la apoye y de la cual poco puede esperarse. Menghin, al menos, rastreó estas conexiones con sus ciclos culturales de la hoja a través de Eurasia hasta el Lago Baikal y el Estrecho de Bering.

26 Luego, en su artículo de 1962 identificando los problemas básicos para la investigación en el *Urgeschichte* de las Américas (ver abajo), Menghin evaluó el estado de las investigaciones actuales como "todavía parada en zapatos de niño", un modesto avance desde su evaluación de los "pañales" de 1950 –presumiblemente en buena medida debido a sus propios descubrimientos de campo–.

27 Para Menghin quejarse de una ortodoxia dogmática, desde luego, parece un poco como mirar la paja en ojo ajeno. Sin embargo, él tiene un punto, como el fuerte rechazo de aceptar los materiales tempranos recientemente excavados en Monte Verde da testimonio; Menghin, por supuesto, habría aceptado estos descubrimientos, aunque ellos no serían los suficientemente tempranos para él. Similarmente, como Kehoe (1996) ha argumentado pasionalmente, el asunto mismo de un posible contacto pre-colombino a través de los océanos se ha convertido en muchas escuelas americanas un tema tabú, cerrado a la investigación científica objetiva. Adhesión ciega a esta u cualquier ortodoxia está sujeta a las mismas críticas que se le hacen a Menghin y la Escuela de Viena; una preocupación cerrada, tendenciosa y circular es la antítesis de una pregunta científica abierta.

El enemigo aquí es el mismo evolucionismo materialista sin dios, aunque sus proponentes hayan cambiado desde los marxistas y bolcheviques de fines del siglo XIX y las tempranas décadas del siglo XX hasta los neoevolucionistas norteamericanos de la segunda mitad del siglo XX. El tipo de Prehistoria adscripta por Menghin y sus estudiantes mantiene su valor único para superar esta falta de dios. El prólogo del volumen I del *Acta Prehistórica* de Menghin recuerda las páginas iniciales del *Geist un Blue* escrito casi 25 años antes en la cumbre de su primera carrera académica:

> El objetivo final [del trabajo y de la misión de Menghin en América] es la historia universal de los tiempos primitivos, es decir, del período más antiguo del desarrollo humano en el que fueron creados los fundamentos culturales, lingüísticos, y raciales, sobre los cuales el hombre se elevó a una percepción histórica de sí mismo y creó una comprensión racional del cosmos. Es imposible sobreestimar la importancia de los conocimientos de una prehistoria humana para la formación de nuestro concepto de mundo. Pues, en cuanto se trata de argumentos basados en las ciencias positivas, los palpitantes problemas sociales e intelectuales de la actualidad deben resolverse principalmente en el campo de la investigación de la historia primitiva. Tal hecho debe conmover profundamente a toda persona que quiera hallar tras lo corriente y material las grandes conexiones intelectuales, las últimas causas y que desee estar en situación de separar las afirmaciones correctas de las falsas. Todos deberían tener este deseo porque toda persona no solamente debe alentar lo verdadero, sino también asumir una responsabilidad moral. Los peligros de la civilización técnica que nos acechan, en última instancia, pueden ser solamente superados intelectualmente. (1957: 1-2).[28]

Menghin estaba todavía peleando contra los mismos dragones, aunque estos hayan asumido nuevas formas.

En 1962 Menghin publicó un artículo en alemán, dedicado a Egon von Eickstedt, identificando tres problemas en la Antigua historia (*Urgeschichte*) de las Américas: (1) la existencia de un paleolítico inferior/medio y paleolítico final inferior/medio (*epiprotolithischer*) en el Nuevo Mundo; (2) la existencia de culturas del paleolítico superior y hachas de mano de finales del paleolítico superior; y (3) los orígenes en el sur de Asia (China) de los productores de alimentos neolíticos y de las culturas complejas (Hochkulturen) de las Américas y su migración marítima a lo largo del Pacífico (1962:83). Todos estos problemas,

---

28 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

en la opinión de Menghin, habían sido satisfactoriamente resueltos: los primeros dos parcialmente por sus propios esfuerzos, aunque algunos detalles, particularmente en relación a la evidencia sobre el arribo homínido temprano antes de la glaciación Wisconsin, todavía necesitaba clarificación adicional. Menghin pudo finalmente descansar tranquilo; había triunfado en ligar el Viejo y el Nuevo Mundo: "Cuando uno toma en cuenta estos hechos, uno puede por primera vez traer un verdadero orden (*wirkliche Ordnung*) a la historia cultural, étnica y racial universal y de las Américas" (1962:87).[29] El caos fue evitado, la "esfinge india" extirpada.

Desafortunadamente, por supuesto, la evidencia y las demostraciones de Menghin no fueron ampliamente aceptadas en su tiempo, y subsecuentes investigaciones las demostraron ilusorias. En algún punto, particularmente después de una investigación considerable, los hallazgos negativos no podían ser simplemente desestimados como deseaba Menghin. Su búsqueda por una historia cultural universal en la cual todo estaba conectado y era interdependiente estaba basada fundamentalmente en las creencias religiosas que él se sentía moralmente obligado a confirmar. La historia universal del Menghin y de la escuela histórico-cultural difería de la prehistoria mundial universal posteriormente articulada por J. G. D. Clark y otros. Su obsesivo difusionismo es explícitamente opuesto al evolucionismo y al reduccionismo de la historia humana a la historia natural, aunque la historia que relata con exquisita atención sobre el registro arqueológico muestra el desarrollo continuo de la humanidad desde la Edad de Piedra hasta los tiempos históricos. ¿Qué significa en definitiva la historia cultural (*Kulturgeschichte*)? ¿Despojado de su bagaje moral, hasta qué grado es necesariamente opuesto al evolucionismo? ¿Proveía esta historia cultural otra ilustración de la oposición forzada entre difusionismo e historia, por un lado, y evolucionismo, por el otro? Responderemos esta pregunta examinando primero los rasgos compartidos de la Escuela de Viena y después considerando las debilidades y fortalezas del paradigma histórico cultural.

Historia cultural universal versus difusionismo modificado: los límites y usos de la arqueología histórico-cultural

Como hemos visto, la visión de Menghin estuvo muy influenciada por la de aquellos de la escuela de historia cultural de Viena, particularmente por la del Padre Wilhelm Schmidt, como dio cuenta el propio Menghin. Los usos de Menghin de los círculos culturales, el concepto de un monoteísmo primordial y su creencia de una caída de un estado temprano de gracia, o por lo menos de

29 "Man Wird erts eine wirkliche Ordnung in die amerikanische und allgemeine Rassen-, Stammes- und Kulturgeschichte bringen können, wenn man diese Tatsachen berücksichtigt".

uno más cercano a Dios y a la naturaleza puede ser rastreado directamente hasta Schmidt.[30] Tanto Menghin como Schmidt eran científica y filosóficamente opuestos a los evolucionistas de fines del siglo XIX, llevado adelante por teóricos como E. B. Tylor y Friedrich Engels, y estaban convencidos de que sus trabajos habían demolido empíricamente las especulaciones evolucionistas *naif*. La crítica de la Escuela de Viena al evolucionismo recuerda a los famosos ataques de Boas, que fueron originalmente articulados en 1896 y que compartieron raíces académicas ancestrales que pueden rastrearse hasta Alexander von Humboldt (Bunzl 1996). Como muchos han notado, las áreas culturales definidas y elaboradas por los Boasianos se parecen – aunque con una forma modificada– a los círculos culturales postulados por Graebner, Frobenius y Schmidt y puede ser criticados en los mismos términos (Vázquez León y Rutsch 1997: 134-35 e, irónicamente, Lowie 1937: 180-85).

Los defectos teóricos y metodológicos del concepto *Kulturkreise* son bien conocidos, y fueron ampliamente desacreditados y repudiados por los descendientes directos de la Escuela de Viena. Los principios de la historia cultural como fueron desarrollados por Fritz Graebner y elaborados por Schmidt eran intentos por reconstruir las interconexiones históricas entre los pueblos documentados etnográficamente con la base de patrones distribucionales de rasgos y extender estas interconexiones atrás en el tiempo para producir una historia universal de *base etnográfica* de la humanidad. Su mínima dependencia de la evidencia arqueológica es llamativa desde la perspectiva actual y fácilmente explicable por los tremendos hiatos en el registro arqueológico con él cual ellos se enfrentaban. En retrospectiva, los límites de la historia universal de base etnográfica que recaen casi exclusivamente en la distribución de rasgos materiales culturales parecen obvios; hoy simplemente uno no se atrevería a reconstruir la historia remota de una región sin recurrir al registro arqueológico de esa área. La etnografía se ha redefinido a si misma desde los días heroicos de Boas y Schmidt[31] es una nueva disciplina con nuevas preocupaciones y métodos,

---

30 Las perspectivas políticas y los prejuicios de estos dos hombres eran también remarcadamente similares, aunque desde la primavera de 1938 en adelante ellos vivieron marcadamente en divergencia: Schmidt necesitando intervención directa del Papa para escapar de los Nazis y volar a Suiza precisamente en el momento que Menghin era ministro de educación bajo el corto régimen Seyss-Inquart (Branewie 1990: 245-71). Haag (1980), sin embargo, enlista a ambos Schmidt y Menghin, como representantes de los intelectuales católicos nacionalistas de Austria que deliberadamente o no facilitaron la búsqueda exitosa de los Nazis de aceptación y respetabilidad, particularmente en los tempranos años.

31 La innegable e inmensa contribución de Schmidt a la teoría antropológica y etnológica (cfr. Lowie 1937: 188- 195) fue mayor que la de Menghin al pensamiento arqueológico, aunque la evaluación de Brandewie (1990: 116) sobre el ***Weltgeschichte dar Steinzeit*** de Menghin como "un buen ejemplo de lo peor del pensamiento de ciclos culturales" parece excesivamente duro. Ambos Schmidt y Menghin se sintieron atraídos hacia

aunque es una que admite la necesidad de apreciar los desarrollos históricos de las culturas que estudia.

Menghin, con coraje pero sin éxito, trató de extender los conceptos y métodos de los historiadores culturales hasta el paleolítico y de escribir una historia cultural repleta con *Kulturkreise* y exhaustivas listas de rasgos en base a la evidencia arqueológica. En la época en que él emprendió su gran estudio, el esfuerzo parecía obvio y lógico, a través del principio de la estratigrafía los arqueólogos tenían un control más firme sobre un tiempo relativo que los etnólogos, y su trabajo por lo tanto ayudó a la promesa de confirmar de forma independiente las reconstrucciones de los historiadores culturales. Desafortunadamente, esa promesa nunca fue realizada. Como Childe sospechaba, aplicar el concepto dudoso y problemático del *Kulturkreis* al Paleolítico era buscar problemas, semejante a construir un castillo de arena sobre otro. Los tres círculos culturales primarios de Menghin eran preconcebidos y arbitrarios. Mezcla de supuestos elementos diagnósticos entre los círculos culturales podía, por supuesto, ser interpretada en términos difusionistas clásicos como evidencia de mezcla o préstamo cultural, o alternativamente, como evidencia que subestimaba la validez de los postulados círculos culturales en sí mismos, y la explicación última fue siendo más creíble a medida que crecía la evidencia en contra. Resumiendo, la evidencia contradictoria no pudo ser explicada como debida a la interacción entre los círculos culturales. Hoy los círculos culturales del paleolítico de Menghin han desaparecido, barridos por la evidencia arqueológica acumulada.

Nosotros también hemos argumentado que había una dimensión moral y religiosa del uso de este concepto por Menghin y de su necesidad de conectar desarrollos de todo el mundo desde los inicios de la humanidad. Su principal logro académico en su primera carrera en Europa fue una "historia mundial"

---

ciertas políticas Nazis, como la unión con Alemania y la promoción de la maternidad, pero Schmidt pronto se volvió dudoso y desconfiado de los Nazis principalmente por las relaciones tensas que se habían desarrollado entre la Iglesia Católica y los Nazis en Alemania desde 1933 hasta 1938 (Brandewie 1990: 213- 216) y su manifiesto paganismo, mientras, como hemos visto, Menghin trato sin éxito de reconciliar su creencias católicas con las políticas Nazis. El anti-semitismo de Schmidt fue, como el de Menghin, más inspirado políticamente que racialmente, pero según nuestro conocimiento nunca estuvo específicamente ligado a las políticas de los Nazis ni calculadamente diseñado para coincidir con ellas como en el *Geist und Blut* de Menghin. El escrito anti-semita más explícito de Schmidt, que superficialmente recuerda Menghin en su celebración de lo campesino/rural sobre la vida urbana y su condena del liberalismo, el capitalismo sin espíritu y el materialismo, fue articulado por primera vez a fines de la Primera Guerra Mundial de cara a la inminente derrota y desmembramiento del Imperio Austro-Húngaro. Ellos proveyeron evidencia de que tan difundidos estaban los sentimientos anti- semitas en Austria en ese momento antes que mostrar cualquier vínculo directo con las políticas luego adoptadas por los Nazis (cfr. Vázquez León y Rutsch 1997: 131); lo mismo no puede decirse del ensayo de Menghin de 1934.

universal de la Edad de Piedra, y el logro de la segunda carrera en América fue desaprobar, para su propia satisfacción al menos, la Doctrina Monroe[32] de Eduard Seler y demostrar que los avances culturales en las Américas estaban directamente ligados a los desarrollos en el Viejo Mundo desde sus pobladores originales hasta el surgimiento de las civilizaciones complejas en los Andes y Mesoamérica. La historia cultural universal en las manos de Menghin y otros, como Heine- Geldern, asumió una forma hiperdifusionista que minimizaba las inventivas humanas y la capacidad independiente de resolver problemas generados por el ambiente o por otros grupos humanos.

La insistencia de Menghin en la separación cualitativa de los humanos y los animales estaba arraigada en sus creencias religiosas, pero era también consistente con la división entre las ciencias humanas y las naturales (*Naturwissenschaften* y *Geistes-*, *Kultur-*, o *Geschichtswissenschaften*) una distinción con una larga tradición intelectual en Alemania y acatada incondicionalmente por los histórico-culturales como Graebner y Schmidt y por Boas y sus seguidores. Schmidt (citado por Brandewie 1990: 102) negaba cualquier distinción cualitativa entre la llamada *Natur* y la *Kulturvölker* (la última distinguida de la primera por la presencia de la escritura) y citando favorablemente a Ratzel para ese efecto:

Uno ya no puede escribir la historia mundial sin mencionar aquellos grupos que todavía hoy se piensa que no tienen historia porque ellos no tengan escritura o porque no dejaron rastros de ellos mismos tallados en la piedra. ¡La historia es interacción! En comparación ¡cuán poco importante es si tienen o no escritura! ¡Cuán irrelevante para la actual tarea es la descripción de la escritura entonces!

Parte de la misión de los historiadores culturales, incluyendo a Menghin, era dar voz a esa "gente sin historia" reconstruyendo sus historias sobre la base de la evidencia arqueológica y etnológica. Sus esfuerzos sobrepasaron a los de los funcionalistas y estructuralistas al reconocer que las culturas tradicionales del estudio antropológico debían ser históricamente contextualizadas para poder ser entendidas correctamente:

32 "Por ello y hasta donde conocemos hoy los hechos, debe valer la Doctrina Monroe para las culturas del México antiguo: 'América para los americanos'. Y la ciencia americana solamente saldría ganando, si por fin se terminarán los intentos infructuosos de postular conexiones imaginarias" (citado en Vázquez León y Rutsch 1997: 122). Antes Lowie (1937: 184) se refirió a la invocación de Seler de la Doctrina Monroe en términos de menosprecio: "Todos los difusionistas desde Ratzel tienen razón en tratar la historia de la humanidad como una unidad; esto implica *ipso facto* que ninguna Doctrina Monroe puedo segregar América del resto del mundo".

> La escuela histórico-cultural, *justamente mediante su historicismo y su afán por la historia universal*, contribuyó a ofrecer las primeras pruebas, así fueran hipotéticas y no del todo documentadas, de una vasta y rica historia de aquellos pueblos "sin historia" (*Naturvölker*) en África y Oceanía, que el presentismo etnográfico de la Antropología social inglesa largamente ignoró debido a sus propios prejuicios imperiales y raciales. Esas pruebas de la dignidad histórica de esos pueblos por parte de la escuela histórico-cultural ayudaron indirectamente a preparar el clima espiritual para su descolonización. Significativa e irónicamente, los histórico-culturales conservadores anticiparon el acercamiento de la antropología social a la historia y al largamente esperado redescubrimiento de la "gente sin historia", como por ejemplo, tan majestuosamente fue argumentado por Eric Wolf (1982). (Vázquez León y Rutsch 1997: 131-132, énfasis agregado).[33]

Esa confluencia no es todavía visible en la arqueología contemporánea. Mientras muchos (¿posiblemente la mayoría?) de los prehistoriadores de la Europa Continental trabajan con lo que se podría llamar un enfoque o paradigma histórico-cultural, la mayoría de los arqueólogos anglo-americanos ven este enfoque con escepticismo aunque sino con completo desprecio. Hoy el término "arqueología histórico-cultural" es comúnmente usado de forma negativa para connotar una práctica arqueológica anticuada y altamente particularista. La historia estándar ahora promulgada en la mayoría de las universidades anglo-americanas tienen enfoques histórico-culturales como eran dominantes en la primera mitad del siglo XX después del rechazo del evolucionismo unilineal del siglo XIX y la aceptación expandida del concepto de cultura arqueológica y el subsiguiente "poblamiento del pasado" a través de la interminable documentación de las culturas arqueológicas. Esta perspectiva pinta a la arqueología histórico-cultural como la casi exclusiva ordenación espacial y temporal de materiales, un objetivo descriptivo no preocupado por temas teóricos mayores que ahora, afortunadamente, han sido suplantados por el desarrollo de las más sofisticadas y estimulantes arqueologías procesuales y postprocesuales.[34]

---

33 Aquí se transcribe en su idioma original el mismo párrafo que aparece en el cuerpo principal del texto (Nota del traductor).

34 El ahistoricismo de la Nueva Arqueología y su falsa dicotomía entre el estudio científico de la evolución y la escritura de la historia ha sido criticado convincentemente por Trigger (1989: 312- 16, 373). En varios de estos artículos, L. R. Binford (1972) contrastó la Nueva Arqueología que él promovía con los enfoques erróneos de la práctica arqueológica anterior; para él, las tareas comparativas y generalizadoras de la ciencia y la evolución estaban explícitamente opuestas a los objetivos particularistas de la historia. La arqueología Post-procesual ha rechazado correctamente la dicotomía simplista de Binford; la arqueología es ahora percibida correctamente como una forma de historia, y los arqueólogos están estimulados a interpretar sus datos en toda su rica especificidad. Dichas exhortaciones deberían llevar lógicamente a una detallada reexaminación de

Esta visión, es por supuesto, una caricatura basada más en la ignorancia que en el conocimiento de las tendencias contemporáneas en la arqueología de la Europa continental, incluyendo aquellas dentro de la larga tradición de arqueología alemana, una escuela fuertemente unificada que se mantiene fuertemente asociada con el enfoque histórico-cultural. Los arqueólogos europeos están tomando cada vez más conciencia de los contextos políticos en los que trabajan y están tomando en cuenta estos temas (e.g., Biehl, Gramsch, y Marciniak 2002a). Las diferencias entre las tradiciones de investigación arqueológica de los anglo-americanos y los europeos continentales pueden ser redescubiertas, y los puntos de convergencia y similitud deben ser enfatizados (cfr. Gramsch 2000). No todo arqueólogo histórico-cultural es coleccionista de estampillas, y a pesar de ciertas pretensiones, la mayoría de los procesuales y postprocesuales no pueden ser considerados grandes teóricos interesados en temas conceptuales de la escala de Childe o Menghin.

Claramente, la historia cultural significa algo más para Menghin y la Escuela de Viena. Ellos estaban asiduamente avocados, por supuesto, a ordenar materiales, pero también estaban preguntando (y respondiendo) preguntas teóricas, incluso metafísicas, persiguiendo no la teoría de rango medio sino la gran teoría. La arqueología histórico-cultural de Menghin estaba informada etnográficamente, basada en aplicar los hallazgos y conceptos de una escuela etnográfica al registro prehistórico, y ciertamente no era reacia a ligar los datos arqueológicos con los de la antropología física o la lingüística. Como hemos visto, las teorías de los evolucionistas del siglo XIX eran anatema para Menghin, y él las rechaza con base tanto científica como moral como productos de un academicismo superficial y pobre. Tanto Menghin como Childe, los historiadores culturales de Viena y los Boasianos (y, se podría agregar, Wolf y la escuela de antropología histórica contemporánea que representa) creían que las interconexiones entre las personas debían ser rastreadas –esa historia, como decía Ratzel, era interacción y su tarea era documentar y entender esa interacción–. La evolución sociocultural fue distinguida de la evolución orgánica por el hecho demostrable de que las tecnologías –en realidad, complejos culturales enteros– podían ser transmitidas directamente de un grupo a otro, y esa difusión unía grupos en una red de interacción "sin costuras" (*seamless*).

Para Menghin y los historiadores culturales de Viena esa red de interacción *tenía* que abarcar todo el mundo, necesitando la escritura de una historia mundial o universal. Para Childe y otros difusionistas modificados, las zonas de interacción

---

la evidencia arqueológica y la escritura de nuevas síntesis de la prehistoria, pero para muchos postprocesualistas la tentación de teorizar, predicar, y publicar, ha demostrado, al menos hasta el momento, ser más fuerte. La arqueología histórico cultural es todavía percibida de forma negativa, si, de hecho, su existencia aún es reconocida por arqueólogos procesuales y post- procesuales por igual.

en la prehistoria eran más circunscriptas, aunque extensas, necesitando- para adoptar terminología más moderna- la conceptualización de "sistemas mundiales" o zonas de interacción estructurada en donde los desarrollos locales podían ser completamente entendidos sólo por referencia al "mundo entero" en el que estaban situados. La necesidad metafísica de Menghin y los historiadores culturales de Viena de tener literalmente todo interconectado llevó a una negación de la inventiva humana y finalmente, a reconstrucciones del pasado que son correctamente rechazadas por la mayoría de los especialistas. En parte, el hiperdifusionismo de los históricos culturales de Viena le dio a la historia cultural su mal nombre, una consecuencia desafortunada en la cual la "gente sin historia" todavía necesita tener historias, vivan en un pasado etnográfico o en el remoto pasado documentado arqueológicamente.

Los constreñimientos de la evidencia arqueológica y la búsqueda de una mente-abierta

Menghin y, en mayor grado, la Escuela de Viena a la que pertenecía, desplegaron para sí mismos una visión de la evolución humana y de la diversidad en la cual ellos podían acomodar confortablemente sus creencias religiosas y valores morales. Su visión o teoría, con sus numerosos postulados interrelacionados, sino totalmente consistentes, nunca fue canonizada como la única perspectiva Católica o Cristiana de la evolución,[35] sino que fue una forma más de interpretar los orígenes y desarrollos humanos, una interpretación que no fue confirmada por el registro arqueológico creciente y una evaluación más objetiva de la información etnográfica de los pueblos no productores de alimentos. Lo que distinguía o, quizás mejor, todavía distingue a la Escuela de Viena es su influencia a los historiadores culturales posteriores y arqueólogos que trabajan en esa tradición y el hecho de que desarrolló una doctrina adoptada con entusiasmo por sus miembros, que pretende demostrar empíricamente la validez de sus supuestos.

Puede no ser siempre claro cuando ya no es razonable mantener una teoría bajo el peso de acumulada evidencia en contra. Los astrónomos tolemaicos en los días de Copérnico trataron largamente de postular epiciclos adicionales para demostrar la rotación del sol alrededor de la Tierra. Finalmente, sus

35 Gente de distintas creencias, por supuesto, ha acomodado las mismas a la evolución en incontables formas, altamente personales. A pesar de las actividades de Schmidt y su considerable influencia en el Vaticano, particularmente con Pio XI, sus visiones de la evolución y la revelación divina nunca fueron sancionadas como la única acomodación aceptable oficial de las creencias católicas a la evolución. A lo mejor de nuestro conocimiento, los católicos practicantes están capacitados para interpretar la evidencia de la evolución en diferentes maneras; por ejemplo, los escritos personales idiosincrásicos,

esfuerzos fallaron, y, como es bien conocido en la historia de la ciencia, llega un punto donde la nueva evidencia fuerza un cambio de paradigma. La aceptación de esos cambios puede ser retrasada por factores personales, como las creencias políticas y religiosas, y estos factores sin duda inhibieron a Menghin de examinar el registro arqueológico de forma más objetiva. Las teorías de Menghin no estaban basadas principalmente en la evidencia, eran preconcebidas y circulares. Él sabía lo que quería encontrar de antemano y declaraba haberlo encontrado a pesar de toda la evidencia en contra. La búsqueda científica, en contraste, debe tener final abierto (open-ended), confirmando o rechazando hipótesis dentro de los paradigmas de investigación establecidos que son constantemente modificados e incluso radicalmente transformados a lo largo de proceso de investigación e interacción.

La influencia de Menghin perdura en muchas esferas. Él fue no solamente un académico extremadamente productivo sino también un profesor reverenciado de arqueología prehistórica. Sus estudiantes han entrenado a casi todos los especialistas trabajando hoy en la arqueología prehistórica temprana en Austria (Urban 1996: 11); similarmente, su influencia en la arqueología argentina es muy importante y todavía bastante discernible. En muchos aspectos, su legado es positivo-corporizando altos estándares académicos, erudición enciclopédica y un fuerte compromiso con la investigación de campo y la rigurosa compilación de evidencia arqueológica. El trabajo considerable de Menghin influyó significativamente en el desarrollo de la arqueología del Paleolítico en Europa y de los estudios Paleoindios en las Américas, particularmente en América

---

místicos e inspirados de Pierre Teilhard de Chardin adquirieron gran popularidad entre muchos creyentes católicos (como entre no-católicos). Las visiones de Teilhard y aquellos de la escuela de Viena son muy distintas: los primeros consideran la evolución como un proceso por el cual los humanos se vuelven divinos a través de incrementar la auto-conciencia, mientras que los últimos ven una caída o un descenso desde una condición original divina y no enfatizan el carácter progresivo del proceso evolutivo. Menghin estaba conciente del trabajo científico de Teilhard como paleontólogo en las excavaciones en Zhoukoudian y lo conoció en 1937 en Filadelfia en la misma conferencia a la que asistió Childe. El adulante sucesor de Menghin, K. J. Narr, criticó los escritos sobre la evolución filosófica de Teilhard en la revista Acta Prehistórica de Menghin (1961-1963). Narr correctamente objetó el lenguaje cientificamente impreciso de Teilhard, describiendo su visión de la evolución como ontogénica y teológica.

Para Narr, el mayor error de Teilhard fue concebir la evolución como un proceso en curso que lleva a una mayor conciencia, una visión que borra la distinción cualitativa entre humanos y animales o el mundo natural y subestima los logros culturales de los humanos primitivos. Narr admite que la escuela histórico cultural no pudo proveer respuestas a lo que eran temas fundamentalmente metafísicos, pero él insistía que esa escuela proveía "una concepción más aguda del fenómeno de la cultura más temprana como el único testimonio objetivamente asequible de la espiritualidad del hombre primitivo" (pp. 215, 221). Resumiendo, los escritos filosóficos de Teilhard no recibieron el aval de Narr (y presumiblemente tampoco los de Menghin).

del Sur; al contribuir positivamente en la acumulación de datos arqueológicos, consistentes con el registro, siguen siendo perdurables.

La mayoría de las reconstrucciones del pasado remoto de Menghin, sin embargo, no soportaron el paso del tiempo. Su historia mundial del Paleolítico, sus estudios raciales, y sus estudios sobre los desarrollos del Paleoindio temprano hoy parecen curiosos, atrasados e incorrectos. Toda la comunidad académica de prehistoriadores, antropólogos sociales, biólogos evolucionistas, genetistas, y antropólogos físicos han rechazado ampliamente sus teorías. Sus creencias de un arribo extremadamente temprano al hemisferio occidental durante el Pleistoceno y la dependencia de los desarrollos culturales posteriores en las Américas de olas migratorias separadas desde el este de Asia no fueron realmente sustentadas por los descubrimientos durante su vida y no fueron sostenidas por las investigaciones posteriores. Para citar un solo ejemplo obvio: los inicios de la producción de alimentos en el Nuevo Mundo no pueden ser vistos como derivados del Viejo Mundo, como, por ejemplo, las excavaciones de R. S. Mac Neish en Valle de Tehuacan han demostrado conclusivamente. Las plantas y animales domesticados eran originarios de las Américas y tenían una larga historia de utilización, manipulación y transformación demostrada arqueológicamente anterior a la emergencia de las comunidades sedentarias productoras de alimentos (para una revisión actual, ver Harlan 1995).

Una lección positiva es que algunas teorías son capaces de refutación; ellas están simplemente equivocadas. Como Trigger (1989: 400-404, 1995: 275-276) ha argumentado consistentemente, el registro arqueológico constriñe o establece límites para posibles reconstrucciones y lecturas del pasado. Los datos arqueológicos no pueden ser manipulados infinitamente para servir a objetivos nacionales, políticos o morales. Puede haber y generalmente hay formas alternativas de interpretar el registro arqueológico, pero hay algunas que son inconsistentes con la evidencia y por lo tanto incorrectas. En el análisis final, las convicciones religiosas de Menghin socavaron sus deberes científicos y nublaron su juicio político y sus actividades. Cuando él trato de encarar los problemas políticos y sociales del día como un autoproclamado experto en evolución y raza en los tempranos años treinta, los resultados fueron desastrosos. Sus visiones sinceramente inspiradas pero confundidas fueron adoptadas por políticos menos sensibles para justificar las peores atrocidades de los tiempos modernos. Los ejemplos de Menghin, y en menor grado, la Escuela de Viena ilustra vividamente los peligros de cubrir la religión y la política con un manto científico.

El Legado de Menghin

Hemos tratado de reflexionar sobre el complejo legado de Menghin y, al hacer esto, rescatar sus trabajos del olvido total con que fueron asignados en la literatura anglo-americana. Las actividades y teorías de Menghin deben ser contextualizadas históricamente. Llegó a Viena como un joven romántico y patriota desde la región Tirolesa y floreció ahí. Con esfuerzo y escolaridad se convirtió a la edad de 30 años en *el* profesor de arqueología prehistórica en Viena. Eventos históricos ensombrecieron estos logros. Menghin fue realmente "un hombre entre dos frentes", escribiendo sus trabajos más importantes en los años entre guerras después de la firma del deshonroso tratado de Versailles, el colapso del Imperio Austro-húngaro, el éxito de la Revolución Bolchevique y la dispersión de la anarquía y el miedo al control comunista en Europa Central, y por supuesto, el subsiguiente alzamiento de la Alemania Nazi. Él claramente admiraba la tradición académica autoritaria y jerárquica que lo había premiado y se le había revelado en la adulación de sus estudiantes y al ser una gran figura en ese *establishment*. Él fue sostenido por sus convicciones políticas y religiosas conservadoras y continuó siendo un académico productivo durante los años treinta. Como hemos visto, él también fue muy ambicioso, aspirando a y obteniendo –por un tiempo breve– un alto cargo político. Luego él continúo su "misión" académica en Argentina, seguro entre los límites del mundo académico.

Su legado como arqueólogo es complejo: muchos logros sustantivos deben ser balanceados con teorías tendenciosas e incorrectas. Su legado moral y personal no puede ser matizado. Menghin nunca sufrió del bloqueo del escritor. La falta de reconocimiento público de sus errores o de expresiones de remordiendo es tan impresionante como la celebración de su breve estadía como ministro de cultura y educación en el *Festgabe* que fue presentado años después de su búsqueda de asilo en Argentina. Menghin le dio una copia firmada de su trabajo a la biblioteca del Museo de la Universidad Nacional de La Plata y se fue a la tumba en las pampas convencido que había extirpado la "esfinge" americana y documentado la historia universal de la humanidad. Tristemente, sus ilusiones y pretensiones sólo fueron expuestas póstumamente

Referencias citadas

Almagro, M., *et al.* 1966. Altere und Mittlere Steinzeit: Jagerund Sammlerkulturen. Handbuch der Urgeschichte 1. Edited by K. J. Narr. Bern and München: Francke Verlag.

Alonso Del Real Ramos, C. 1991. *La prehistoria: Ciclo de conferencias para doctorado*. Pontevedra: Gráficas Duher.

Arnold, B. 1996. "The past as propaganda: Totalitarian archaeology in Nazi Germany". En: *Contemporary archaeology in theory: A reader*. pp. 549–69. Oxford: Blackwell.

Arnold, B., y H. Hassman 1995. "Archaeology in Nazi Germany: The legacy of the Faustian Bargain". En: *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. pp. 70–81. Cambridge: Cambridge University Press.

Begley, S., y A. Murr. 1999. The First Americans. *Newsweek*. April 26, pp. 50-57.

Biehl, Peter F., Alexander Gramsch y Arkadiusz Marciniak. (eds.). 2002a. *Archäologie Europas: Geschichte, Methoden und Theorien*. Munster: Waxmann.

Binford, L. R. 1972. "Some comments on historical vs. processual archaeology". *An archaeological perspective*. pp. 114-121. New York: Seminar Press.

Bloor, David. 1981. The strengths of the strong programme. *Philosophy of the Social Sciences* (11): 199–213.

Boas, F. 1896. The limitations of the comparative method in anthropology. *Science* (4): 901-908.

Bockman, Johanna. "Espionage and social science in historical perspective". MS.

Brandewie, E. 1990. *When giants walked the earth: The life and times of Wilhelm Schmidt, SVD*. Fribourg, Switzerland: University Press.

Brew, J. O. 1946. "The use and abuse of taxonomy". En: *Archaeology of Alkali Ridge, Southeastern Utah*. pp. 44-66. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Brook-Shepherd, G. 1963. *The Anschluss March 11, 1938: Austria's longest day*. Philadelphia: J. P. Lippincott.

Bunzl, M. 1996. "Franz Boas and the Humboldtian tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an anthropological concept of culture". En: *Volksgeist as method and ethic: Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. pp. 17–78. Madison: University of Wisconsin Press.

Childe, V. G. 1992. Pismo sovetskim arkheologam ot 16 Dekabrya

_____. 1954. *What happened in history*. New York: Penguin.

_____. 1947. *History*. London: Cobbett Press.

_____. 1937. Symposium on Early Man, Philadelphia. *Antiquity* (11): 351–52.

_____. 1935. Changing methods and aims in prehistory: Presidential address for 1935. *Proceedings of the Prehistoric Society*. (1):1-15.

_____. 1933. Is prehistory practical? *Antiquity* (7): 410–18.

Clark, G. 1976. Prehistory since Childe. *University of London Institute of Archaeology Bulletin* (13):1–21.

Conard, N. J. 2001. "The future of archeology," En: *Quo vadis archaeologia? Whither archaeology in the 21st century?* pp. 106–17. Warsaw: Polish Academy of Sciences.

Davies, N. 1987. *The Aztec empire: The Toltec resurgence*. Norman and London: University of Oklahoma Press.

Dawson, J. W. 1888. *Fossil Men and their Modern Representatives*. 3d edition. London: Hodder and Stoughton.

Eggers, H. J. 1986. *Einführung in die Vorgeschichte*. München: Piper.
Eickstedt, E. Von. 1934. *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Stuttgart.
Formozov, A. A. 1998. Russkie arkheologi i politicheskie repressii 1920-1940. *Rossiiskaya Arkheologiya* (3): 191-206.
Franch, J. A. 1996. *Diccionario de arqueología*. Madrid: Alianza Editorial.
Gathercole, P., T. H. Irving, y G. Melleuish. Editors. 1995. *Childe and Australia*. St. Lucia: University of Queensland Press.
Geehr, R. S. 1986. "Oswald Menghin, ein Vertreter der katholischen Nationalen," in Geistiges Leben im Osterreich der Ersten Republik: Auswahl der bei den Symposien in Wien vom 11. bis 13. November 1980 und am 27. und 28. Oktober 1982 gehaltenen Referate, pp. 9-24. Vienna: Verlag für Geschichte und Politik.
Graebner, Fritz. 1940 [1911]. *Metodología etnológica*. La Plata: Ed. Universitaria.
Gramsch, A. 2000a. "Vom Vergleichen in der Archäologie: Zur Einführung". En: *Vergleichen als archäologische Methode: Analogien in der Archäologie*. pp. 3-18. British Archaeological Reports International Series 825.
_____. 2002b. "Reflexiveness" in archaeology, nationalism, and Europeanism. *Archaeological Dialogues* 7 (1):4-19.
Green, S. 1981. *Prehistorian: A biography of V. Gordon Childe*. Wiltshire: Moonraker Press.
Haag, J. 1980. "Marginal men and the dream of the Reich: Eight Austrian National-Catholic intellectuals, 1918-1938". En: *Who were the fascists? Social roots of European fascism*. pp. 239-248. Bergen: Universitetsforlaget.
_____. 1995. "Triumph and neglect: Austrian Hochschulen and the Anschluss". En: *Austria, 1938-1988: Anschluss and fifty years*. pp. 135–66. Riverside, Calif.: Ariadne Press.
Harke, H. (ed.). 2000. *Archaeology, ideology, and society: The German experience. Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
Harlan, J. 1995. *The Living Fields: Our Agricultural Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.
Harris, D. Editor. 1994. *The archaeology of V. Gordon Childe: Contemporary perspectives*. London: University College Press.
Heine-Geldern, R. 1954. Die asiatische Herkunft der sudamerikanischen Metalltechnik. Paideuma 5.
_____. 1958. "Chinese influences in Mexico and Central America: The Tajín style of Mexico and the marble vases from Honduras" Proceedings of the 33rd International Congress of Americanists, San José, Costa Rica.
Henson, Christopher P. 2001. Letter. Archaeology 54:6.
Holden, C. 1999. Were Spaniards among the first Americans? *Science*. (286) :1467-1468.
Imbelloni, J. 1937. Láguidos y Fuéguidos. *Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales* (39).

Kehoe, A. B. 1996. *The land of Prehistory: A Critical History of American archaeology*. London: Routledge.

Kobylinski, Z. Editor. 2001. Quo vadis archaeologia? Whither European archaeology in the 21st century? Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Work- shop, *Madralin near Warsaw*. (12-13).

Kossack, G. 1999. Prähistorische Archäologie in Deutschland im Wandel der geistigen und politischen Situation. *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte Jahrgang*. (4).

Kroeber, A. L. 1952. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press. [bgt]

Lowie, R. H. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Farrar and Rinehart.

Mac Curdy, G. Editor. 1937. *Early Man*. Philadelphia: J. B. Lippincott.

Mc Nairn, B. 1980. *The Method and Theory of V. Gordon Childe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Manzanilla, L. 1987. *Studies in the Neolithic and urban revolutions*: The V. Gordon Childe Colloquium, Mexico.

_____. 1986. British Archaeological Reports International Series 349.

Marchand, Suzanne. n.d. "Priests among the pygmies: The Counter-Reformation in Austrian ethnology," in Worldly provincialism: German anthropology in the age of empire. Edited by H. Glenn Penny and Matti Bunzl. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Menghin, O. 1971. Bibliographia brevis (hasta 1966, bis 1966). *Acta Prehistórica* (8-9): 261-97.

_____. 1965. *Origen y desarrollo racial de la especie humana*. Buenos Aires: Editorial Nova.

_____. 1962. Grundprobleme der amerikanischen Urgeschichte. *Homo*. 13 (1-2): 81-92.

_____. 1950. El hombre del Paleolítico, con referencias a América. *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo*. (10):13-74.

_____. 1957. Prologue. *Acta Praehistorica*. (1):1-2.

_____. 1956. Alois Menghin (1856-1956). *Der Schlern* (30): 98-99.

_____. 1939a. Review of: The prehistory of Scotland, by V. Gordon Childe. *Wiener Pra¨historische Zeitschrift*. (26): 216–17.

_____. 1939b. Review of: Kultur und Rasse, by M. Hesch and G. Spannaus. *Wiener Prähistorische Zeitschrift*. (26): 180-281.

_____. 1936. Bildung, Wissenschaft, und Leben: Kundgebungen und Ansprachen, Wahrend meines Rektors Jahres. Vienna.

———. 1935. Review of: Religion und Kult der Urarien, by E. V. Zenker. *Wiener Prähistorische Zeitschrift* (22): 53-54.

_____. 1934. *Geist und Blut: Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum*. Vienna: Anton Schroll.

_____. 1933a. Review of: The Danube in prehistory, by V. Gordon Childe. *Wiener Prähistorische Zeitschrift* (20): 20-21.

_____. 1933b. Review of: Ursprung und Verbreitung der Germanen in vorund frühgeschichtlicher Zeit and Germanische Kultur im l. Jahrtausend nach Christus, by G. Kossinna. *Wiener Prähistorische Zeitschrift* (20): 144-145.

_____. 1931. Weltgeschichte der Steinzeit. Vienna: Anton Schroll.

_____. 1922a. Review of: Die Indogermanen: Ein Abriss, vol. 1, Das indogermanische Urvolk, by G. Kossinna. *Wiener Prähistorische Zeitschrift* (9):116-118.

_____. 1922b. Review of: Die deutsche Vorgeschichte eine hervorragend nationale Wissenschaft, by G. Kossinna. *Wiener Prähistorische Zeitschrift* (9): 120.

Menghin, Oswald y Marcelo Bórmida. 1950. Investigaciones prehistóricas en cuevas de Tandilia (Prov. De Buenos Aires). Runa 3:5-36.

Merpert, N. Ya. 1992. K publikatsii pis'ma V. G. Childa. *Rossiiskaya Arkheologiya*. (4): 189-196.

Murray, T. 2001. *Encyclopedia of archaeology: History and discoveries*. 3 vols. Santa Barbara: ABC-Clio.

Narr, K. J. 1958. Festgabe für Oswald Menghin. *Der Schlern* (32): 73-103.

———. 1961-1963. Das kulturelle Phänomen und die Noogenese: Das Werk Teilhard de Chardins /El fenomeno cultural y la noogenesis, la obra de Teilhard de Chardin. *Acta Praehistorica* (5-7): 209–22.

Neustupny, E. 1997-1998. Mainstream and minorities in archaeology. *Archaeologia Polona* (35-36):13-23.

Parzinger, H. 2002. "'Archaologien' Europas und 'europaische Archaologie': Ruckblick und Ausblick". En: *Archaologien Europas: Geschichte, Methoden und Theorien*. pp. 35-52. Munster: Waxmann.

Penny, Glenn. 2002. *Objects of culture: Ethnology and ethnographic museums in imperial Germany*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Schefold, K. 1998. *Der religiose Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung*. Mainz.

Schnapp, Alain. 1980. Archeologie et nazisme (2). *Quaderni di Storia* (11):19-33.

Schobinger, J. 1959. Significación del doctor Osvaldo F. A. Menghin para el conocimiento de la prehistoria sudamericana. *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo* (14-15):11-18.

———. 1973. Osvaldo F. A. Menghin, 1888-1973. *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo* (27-28): 229-233.

Sherratt, A. 1997. "Gordon Childe: Right or wrong". En: *Economy and society in prehistoric Europe: Changing perspectives*. pp. 490-505. Princeton: Princeton University Press.

Shnirelman, V. A. 1995. "From internationalism to nationalism: Forgotten pages of Soviet archaeology in the 1930s and 1940s". En: *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. pp. 120-138. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2001. The value of the past: Myths, identity, and politics in Transcaucasia. *Senri Ethnological Studies* (57).

Steuer, H. Editor. 2001. *Eine hervorragend nationale Wissenschaft: Deutsche Prähistoriker zwischen 1900 und 1995*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Straus, L. 2000. Solutrean settlement of North America? *A review of reality. American Antiquity*. (65): 219-226.

Tallgren, A. M. 1936. Archaeological studies in Soviet Russia. *Eurasia Septentrionalis Antiqua* (10).

Trigger, B. G. 1995. "Romanticism, nationalism, and archaeology". En: *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. pp. 263-279. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1989. *A history of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1980. *Gordon Childe: Revolutions in Archaeology*. London: Thames and Hudson.

———. 1978. *Time and traditions: Essays in Archaeological Interpretation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Urban, O. H. 1996. "Er war der Mann zwischen den Fronten": Oswald Menghin und das Urgeschichtliche Institut der Universität Wien während der Nazizeit. *Archäologie Austriaca: Beitrage zur Paläanthropologie, Unrund Frühgeschichte Österreichs* (80): 1-24.

Vazquez León y M. Rutsch. 1997. México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana. *Ludus Vitalis* 5 (8):115–78.

Wailes, B. (ed.). 1996. *Craft specialization and social evolution: In memory of V. Gordon Childe*. Philadelphia: University Museum Publications.

Wolf, E. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Zimmerman, Andrew. 2001. *Anthropology and antihumanism in imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press.

Zubov, A. B. 1996. Istoriia religii. Vol. 1. Doistoricheskie vneistoricheskie religii. Moscow: Planeta Detei.

Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida[1]

Rolando Silla[2]

En este artículo analizaré el concepto de raza en los primeros trabajos de Marcelo Bórmida (1925-1978), quien fuera tal vez una de las figuras más controvertidas de la antropología argentina. Originario de la ciudad de Roma, estudió ciencias biológicas en la universidad homónima y trabajó con el raciólogo Sergio Sergi hasta 1946, año en que se radicó en Argentina. Continuó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA)

---

1 Publicación original: Silla, Rolando 2012. Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología,* 5(1):65-76. Agradecemos a la *Revista del Museo de Antropología* de la Universidad Nacional de Córdoba, su autorización a republicar este artículo. El italo-argentino Marcelo Bórmida (1925-1978), antropólogo físico y arqueólogo, etnólogo después, fue señalado por Leopoldo J. Bartolomé (1980) "el Zar de la antropología argentina". Desde la Licenciatura de Ciencias Antropológicas de la UBA, a la que llegó como discípulo de José Imbelloni y de Oswald Menghin (ver Kohl-Pérez Gollán), dominó la institución entre la creación del grado (1958) y 1973, y entre 1974 y 1978, año de su muerte. De activa militancia fascista juvenil en Italia, encabezó la Licenciatura porteña durante las intervenciones federales a la universidad, y se alineó con la Escuela Histórico-Cultural (difusionismo alemán) y, luego, con la Fenomenología (desde una "etnología tautegórica"). Considerado un tenaz oponente de la antropología anglo-sajona y, particularmente, de la antropología social, Bórmida fue y aún es considerado el "enemigo histórico" de la antropología contemporánea en la Argentina. Sin embargo, los estudios sistemáticos de su figura y de su producción son muy escasos y sesgados. Tratando de comprender a este "maldito de la antropología argentina" procedente del Eje europeo y radicado en el Río de la Plata en la inmediata posguerra, Rolando Silla aborda una de las cuestiones más controvertidas de su perfil: el racismo y su raciología histórico-cultural. Desafiando los límites de la corrección político-académica, en sus investigaciones actuales Silla se encuentra analizando las vinculaciones entre la etnología Bormidiana y algunos planteos actuales acerca del "giro ontológico", y las percepciones de lo natural y lo sobrenatural en poblaciones campesinas e indígenas del Alto Neuquén (Patagonia argentina) (*Colonizar argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén,* 2011). Ver secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 4 (J. Braunstein) y 12 (G. Gil, A. Siffredi).

2 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Programa de Antropologías Argentinas en Contacto (PEAAC)

donde obtuvo los títulos de profesor de Historia, licenciado en Antropología y Etnología General y doctor en Filosofía y Letras casi simultáneamente. En 1957 obtuvo por concurso la titularidad de la cátedra de Antropología en la FFyL-UBA, en la que fue sucesivamente director del Instituto de Antropología del Departamento de Ciencias Antropológicas y del Museo Etnográfico. Es en el momento en que obtiene estas titularidades cuando realiza una crítica a algunos aspectos de la Escuela Histórico-Cultural (EHC), de la que él y gran parte de la comunidad antropológica argentina se consideraban miembros. Escuela de origen germánico, deriva de los estudios filológicos del siglo XIX y presupone que si un grupo de lenguas que tenían algo en común derivaban de una lengua madre, y por ende permitía construir un tronco lingüístico, de igual forma se podía inducir que un grupo de culturas emparentadas pertenecía a una cultura originaria, y entonces se podía establecer un ciclo cultural (Fígoli 1990). En el caso argentino, se la asocia con las posturas políticas de extrema derecha y el racismo (Garbulski 1991-1992:16); pero liberales como Fernando Márquez Miranda también adhirieron a esta escuela (Briones-Guber 2008), por lo tanto no podemos establecer un paralelo automático entre la EHC y las posiciones de extrema derecha.

Desde su llegada hasta 1956, Bórmida realizó un viaje a la isla de Pascua (Chile) y nueve a la Patagonia. Ninguno fue demasiado prolongado, pero se lo considerará suficiente como para poder desarrollar una serie de tesis sobre el poblamiento de ambas áreas. Saldrán dos obras centrales: un volumen íntegro de la Revista Runa en dónde desarrollaran el problema del poblamiento en Rapa Nui (Silla 2009), y su tesis doctoral sobre los Patagones. Ambos estudios están bajo la supervisión de José Imbelloni, un especialista en razas y poblamiento de América que abogó por establecer una unidad entre raza y cultura (Arenas-Baffi 1991-1992:168); y que a su vez hegemonizó el campo de la antropología en Argentina durante los dos primeros gobiernos del Gral. Juan D. Perón (1945-1955). Los trabajos sobre Pascua y Patagonia son de clara y abierta adhesión a la EHC en la línea considerada *Antropología*, o sea, a la relación entre raza y cultura, y distinguida de la *Etnología*, que hará hincapié en el concepto mismo de cultura y no de raza (Bórmida 1958-1959: 267, Banton 1977: 45), posición que adoptará unos años después. En éstas dos áreas geográficas desarrollará sus estudios hasta mediados de la década del cincuenta, y su categoría de análisis central será la de raza; no en el sentido del estudio de las relaciones y construcciones sociales marcadas por la racialización que de ciertos fenómenos hacen los grupos humanos, sino en el de que el tipo físico es indicador de conductas morales y culturales. Derivados de raza serán los de pureza y mestizaje. Analizaremos cada uno de ellos así como sus implicancias, pero intentando no hacer ni una apología ni una destrucción a partir de juicios éticos apriorísticos sobre el autor, sino más bien describir ("etnografíar") sus principios teóricos y sus prácticas de investigación, y así también intentar vincular, en alguna medida, las relaciones entre ciencia y política.

Contacto, aculturación e impermeabilidad

Hay algo que permea toda la obra en torno a los pascuenses: el supuesto de que existiría un corte radical entre la historia de la isla desde que fuera descubierta por los navegantes europeos y la historia anterior a ese contacto. El descubrimiento, desembarco, conquista, rapto de nativos y comercio con los primeros sería diferente del descubrimiento, conquista, guerras y comercio que realizaron los argonautas del Pacífico. Así, las invasiones oceánicas no tendrían la misma penetración que la europea. No sería tan destructora, no quebraría tan radicalmente con la pureza originaria de las poblaciones prehistóricas. Si por un lado Bórmida considera a Europa y parte de Asia como el centro de todo, como el foco de irradiación de todas las culturas y por ende de todas las razas, también hay algo en lo europeo "que mancha". El contacto con occidente hace perder la pureza del *bárbaro*, para utilizar una terminología que unos años después creará. La historia de la humanidad está así partida en dos grandes períodos, en un antes y un después de la expansión y colonización europea.

Es entonces que se preguntará cómo, una vez realizada las incursiones europeas y continentales a la isla, podemos hacer para encontrar un pascuense puro. Para Bórmida "puro involucra un valor necesariamente relativo y negativo [...]" y considerará *puros* a todos aquellos individuos en los cuales no puede demostrarse la presencia de sangre foránea, es decir, aquellos cuyos antepasados, hasta donde la memoria alcance, pertenecieron a ese grupo humano que llegó en las diferentes migraciones oceánicas anteriores a los europeos (Bórmida 1951: 181). Es así que mientras las mezclas que se producen entre no europeos y en el pasado son *puras*, cuando la mezcla se origina por la expansión europea se denominaran *mestizaje*, pérdida de pureza racial y decadencia cultural. Incluso la descendencia producto de matrimonios entre pascuenses y tahitianos (ambos polinesios), producto de la incursión europea, es considerada *mestiza*.

El mismo problema es planteado en Patagonia, porque obviamente la constitución de los Estados nacionales argentino y chileno son considerados sustancialmente diferentes a las poblaciones autóctonas, debido a la "*impermeabilidad cultural* entre el indígena patagónico y el poblador europeo" (Bórmida 1950: 234). Pero también existirá otro intruso, "un elemento racial foráneo de origen andino: el Araucano" (Bórmida 1953-1954: 19), término acuñado por los españoles para denominar a los mapuches; y de la misma forma que los tahitianos que llegaron con los europeos no serán considerados pobladores autóctonos de Pascua, tampoco serán pobladores autóctonos los *araucanos* que habitan la Patagonia del actual territorio argentino, debido a que llegaron en tiempo simultáneo al poblamiento europeo.

El concepto de *impermeabilidad cultural*, también se aprecia en su estudio sobre los pascuenses pues dirá, respecto a los informantes, que

> estos pascuenses tan profundamente aculturados a la civilización europea en la religión, la vivienda y la vestimenta, nos narraron las sangrientas luchas de sus antepasados con la espontaneidad que surge de una noción hondamente arraigada en el espíritu, tan presentes y vivas como si fuesen hechos ocurridos pocos años atrás. (Bórmida 1951: 18).

Y al referirse a uno de sus informantes dirá que

> el objeto de su vida es efectuar un viaje a Tahití con un bote por él construido. Cuando le preguntamos la finalidad de este viaje no supo definirla bien; hablaba vagamente de una inquietud, de una necesidad de ver cosas nuevas: extraño residuo de aquella antigua sed de espacio, que determinó las estupendas hazañas de los argonautas polinesios. (Bórmida 1951: 20).

Bórmida encuentra aquí la persistencia de un stratum: la permanencia, pese al proceso de aculturación y modernización, de ideas, prácticas y valores del pasado (Imbelloni, en Briones y Guber 2008), y es claro que este *stratum* refuerza la idea de impermeabilidad cultural. Si el mundo del indígena y el mundo del europeo son *impermeables*, por más que el indígena se *aculture* adquiriendo el cristianismo, las vestimentas, viviendas europeas, etc., habrá un *stratum* que lo hace mantenerse bárbaro, que en este caso, sigue rememorando las hazañas de los antiguos navegantes polinesios.

Ahora bien, la búsqueda de esta pureza es descripta como una *penuria* que comienza con su propio viaje hasta esa isla. Relata como en 1950 consiguen viajar con el apoyo del gobierno de Chile y la ayuda financiera de la FFyL-UBA. Antes de llegar, ya tenía una lista provisoria de puros basado en censos anteriores a su llegada, como la lista armada por Drapkin. Una vez en la isla, el Dr. Sebastián Englert, de la orden Capuchina y el único misionero que residía en la isla, le ayudó a señalar y elegir "los representantes puros de la población nativa de Pascua" pues decía conocer la genealogía de todas las familias de la isla" (Bórmida 1951: 179). La moral sexual pascuense facilitó en parte el descubrimiento de ejemplares *puros*. Según Bórmida, los hijos no tenían problema en decir que el marido de su madre no era su padre biológico, pues no representaba descalificación social alguna, razón por la cual consideraba que los lazos matrimoniales eran débiles. Al no existir una barrera moral que les impida a los nativos declarar sus actos sexuales, pudo descubrir a los *pascuenses puros* (Bórmida 1951: 183) y descartar los mestizos. Pero hubo otro factor que también lo ayudó: el profundo recuerdo que los pascuenses poseían de "el origen forastero de algún antecesor, a veces tan

remoto como para no recordar ni el nombre ni el grado de parentesco" (Bórmida 1951: 183). Asumo que este dato le servirá a Bórmida para fundamentar, como veremos más adelante, la validez histórica de los relatos que recopiló sobre las guerras en Pascua, pero además existe un supuesto de que la mezcla (cultural y racial) queda marcada en la memoria. Finalmente, consideró que consiguió una selección de puros aceptable a partir de la lista de Drapkin, que contenía el censo de *puros*, la revisión de la misma por parte de Englert, los informes del enfermero que realizó gran parte de la revisación sanitaria, y los informes de los propios nativos (Bórmida 1951: 183).

Otro problema que debió superar refiere a "la naturaleza inquieta de los pascuenses, quienes no siempre se someten de buena gana a las largas operaciones de medición y no esperan su turno sino se les puede atender en seguida" (Bórmida 1951:183). Esta queja, en dónde pareciera que los nativos deberían estar preocupados por ser medidos y por ende tener la paciencia de esperar su turno, es algo más que comprensible si tomamos en cuenta las extremadamente minuciosas mediciones que atañen a todo el cuerpo. Pese a todo, consiguió medir a "38 individuos masculinos y femeninos, todos pascuenses puros, adultos, sanos y de desarrollo normal" (Bórmida 1951: 185). Esto es importante, pues cualquier alteración patológica del grupo produciría una desviación de la muestra, algo que quedará más claro cuando analice las razas patagónicas. Las observaciones, análisis y mediciones comprenden hasta los detalles corporales más ínfimos, y una de las mediciones (la altura de la cabeza) fue realizada con un *acrómetro*. Concluye su estudio somatológico alegando que existe una prioridad de los caracteres somáticos polinesios (europoides) a los melanesios (negroides).

Respecto al acrómetro, en 1949 Bórmida escribió un artículo señalando las ventajas de este instrumento inventado por Imbelloni para medir la altura cefálica; algo que según el autor no era atendido por una buena parte de los antropólogos de la época, que sólo medían longitud y ancho en sus estudios craneológicos (Bórmida 1951:126). En el mismo artículo se afirma que en las poblaciones europeas la altura cefálica no era importante para distinguir las razas, pero sí lo era en América; e Imbelloni, si bien no fue el primero, sí fue el que desarrolló y demostró la importancia de aplicar esta medida en América (Bórmida 1951: 127). El acrómetro tampoco fue el primer instrumento diseñado para medir la altura cefálica, pero Bórmida señala que es más exacto que los otros y más fácil y rápido de utilizar.

Volviendo al problema del poblamiento de Pascua, en otro artículo Bórmida desarrollará el problema de una temática nativa que parece recurrente: la guerra entre los *Hanau-eepe* y los *Hanau-momoko*, en principio orejas largas y orejas chicas respectivamente. Recopila de primera mano una buena cantidad de versiones sobre esta "extraña tradición aborigen que narra la antigua lucha de dos grupos étnicos que compartieron un tiempo el dominio de la isla" (Bórmida

1951: 5), y también transcribe en su trabajo los diferentes relatos tomados por viajeros y residentes; entre ellos el de Vives Solar, gobernador por cuatro años en la isla que afirma, en un artículo aparecido en la Revista Chilena de Historia y Geografía de 1920, que "antiguamente existían dos razas que se distinguían principalmente entre sí por la extensión de sus orejas". Los orejas largas conocían el arte de las construcciones megalíticas y "probablemente en estas construcciones obligaban a trabajar a los orejas chicas, y así se concibe la tirria con que éstos miraban esas clases de monumentos tan costosos como inútiles" (en Bórmida 1951: 11). Finalmente, y en una rebelión, asesinaron a todos los orejas largas y se los comieron en una gran fiesta caníbal. Sólo quedó uno que finalmente se integró casándose con una mujer oreja chica. Este habría sido el fin de los orejas largas y el fin de la época de construcción de grandes monumentos líticos en la isla, y por ende también, el comienzo de su decadencia. Según Bórmida, y en relación a los relatos existentes, es evidente que existió alguna diferencia entre los grupos rivales relativa a la industria megalítica, pues de otra manera no se explicaría que tantas versiones se refieran a ella. Considera que probablemente el arte megalítico fue llevado por los *Hanau-momoko*, al igual que la deformación de las orejas (Bórmida 1951:28). El canibalismo, por el contrario, debió haber sido llevado por los *Hanau-eepe*, en una migración posterior (Bórmida 1951: 29).

La guerra y las invasiones son una preocupación central para Bórmida, porque pareciera que considera que la humanidad y las razas se regulan a partir de las guerras y el conflicto interracial. Probablemente uno de los que influyó en esta idea haya sido su maestro Imbelloni, ya que en artículos muy tempranos, y discutiendo con los intelectuales pacifistas la situación de Europa, y en especial de Italia, en los comienzos de la Primera Guerra Mundial, considerará que "el estado de guerra es complementario al estado de paz" (Imbelloni 1916: 383) y que la primera es un hecho inherente a la vida, a los organismos, a los seres humanos a las naciones y a los Estados. De esta manera:

> [en] cada pueblo debe a priori considerarse legítimo siempre el nacionalismo, y hasta su eventual imperialismo. Un pueblo, nos enseña la historia, que haya conseguido su madurez nacional, o sea un grado bastante firme de su proceso individuativo, puede acaso poseer todavía una tal reserva de fuerza afirmativa que deberá necesariamente proyectarla sobre el mundo exterior. Aquel pueblo tiende, entonces, hacia el imperio; pero, naturalmente, es otro tanto legítima la defensa de los demás contra el imperialismo. (Imbelloni 1916: 386).

Para Imbelloni, así como para muchos pensadores del siglo XIX y buena parte del XX, las razas, los Estados o las naciones, una vez estabilizadas y desarrolladas, indefectiblemente entraban en conflicto y lucha.

Tal vez por esta razón Bórmida desconfiaba de los relatos que, como los de Vives Solar, afirmaban que el conflicto entre los orejas largas y chicas fue debido a que estos últimos no soportaban la explotación de los primeros, lo que sería una posición que asuma un conflicto de tipo económico, y de clase. Por el contrario, considera que

> el más elemental sentido histórico nos dice que la causa verdadera de la guerra debe haber sido la referida por Knoche (otro de los que toma un relato): aquel afán de dominio que ha venido actuando durante toda la historia de la humanidad entre pueblos colindantes. Los demás motivos consignados en la tradición deben considerarse como ocasionales o, quizás, como simples pretextos. (Bórmida 1951: 35).

Existiría entonces un sentimiento innato en la humanidad de ocupar, invadir y hasta exterminar a los pueblos vecinos; y tal vez, en su perspectiva, este sea el verdadero motivo de las migraciones.

Bórmida llega a la conclusión de que no recopiló mitos sino tradiciones históricas, pues las narrativas que obtuvo no contenían elementos de orden fantástico. Estas *tradiciones históricas* relatarían más o menos objetivamente hechos que se han conservado en la memoria popular tales como ocurrieron. Entonces esos relatos serían una *crónica no escrita*, pues la objetividad de sus elementos sería patente y en ninguna de las versiones habría hechos o personajes míticos sumado a que algunos datos se podrían corroborar por testimonios de viajeros europeos. Así, las narraciones que hacen los pascuenses son en última instancia de iguales características y finalidades que los documentos occidentales y, si bien no sería Historia sino tradiciones históricas tendrían, en realidad, la validez de una fuente documental susceptible de ser analizada por la ciencia de la Historia.

Ahora bien, hasta aquí tenemos un estudio sobre narrativas de tipo mitológico, legendario o que hasta podríamos actualizar alegando que corresponden al campo de la historia oral o la memoria, trayendo a Bórmida a nuestros propios parámetros de análisis. Sin embargo, lo que me parece interesante es que si bien utiliza a un especialista en leyendas como Arnold Van Gennep[3] (1873-1957) y trabaja a partir de crónicas y relatos recopilados por él mismo y por colegas de diferente índole, su conclusión final será que descubrió que la diferencia real entre los dos grupos no es cultural sino morfológica, o sea racial. Afirmará entonces que la distinción entre orejas largas y chicas no tiene que ver con una práctica cultural (la deformación de las orejas) sino con que somatológicamente un grupo tenía las orejas más alargadas que el otro. Además alegará que la casi totalidad de los autores traducen

3 Van Gennep es muy respetado por Bórmida y debemos recodar que, si bien el primero pertenece a la tradición francesa, fue un crítico del contenido del ***Année sociologique*** y sus métodos (Zumwalt en Needham 2006: 6).

Hanau-eepe como oreja grande y el de *Hanau-momoko* como oreja corta, y que consideran que esta diferencia de tamaño de las orejas fuese producida por una distensión artificial del lóbulo practicada originalmente por los *Hanau eepe* y no por el grupo rival. Dirá que Hanau significa gente, pero que el término *eepe* no significa oreja, ni nada que envuelva el sentido de oreja larga; es simplemente un adjetivo que se traduce como ancho, corpulento, macizo. Señala que según Englert, quien había escrito un diccionario pascuense, eepe ha sufrido una falsa interpretación debido a su semejanza fonética con epe, oreja; en consecuencia la traducción de *Hanau-eepe* como orejas largas es completamente falsa, siendo la correcta gente corpulenta, la que se completa a veces con el agregado de *tahata hanau-eepe*, que traduce como *hombres de raza corpulenta*. A su vez, *momoko* no es sino la duplicación de moko, lagartija, y significa puntiagudo, delgado.

Según Bórmida (1951: 27), el descubrimiento de la diferencia racial, expresada por los nombres de los grupos rivales, es de gran importancia para el problema de la doble migración de Pascua, pues excluye la posibilidad de que se tratara de simples agregados de tribus o clanes, como sería dado pensar si lo único que los diferenciara fuera una costumbre deformatoria y fuera ésta la sola diferencia transmitida por la tradición. Afirmará que los relatos confirman que las deformaciones continuaron practicándose aún después de la destrucción de los *Hanau-eepe*, que como vimos fueron asesinados y comidos por los *Hanau-momoko* durante la guerra. Pero la afirmación objetiva de que existieron dos razas radica en que en su análisis somatológico encontró que "el lóbulo pequeño y a menudo pegado es característica casi general entre los pascuenses puros de ambos sexos" (Bórmida 1951: 25).

Todos los habitantes puros actuales tienen orejas cortas. Simultáneamente se consideran descendientes de los *Hanau-momoko*, ya que ninguno o pocos quedaron del otro grupo. Así el análisis somatológico y racial nos da indicadores irrefutables sobre ciertos procesos históricos y sociales que ocurrieron en la isla. Por ende, el aspecto cultural está subordinado al aspecto racial. Su análisis no es sociológico o cultural, sino raciológico, porque aún la lingüística le servirá para apoyar su tesis de que encontró dos razas, dos términos nativos que refieren a sus rasgos morfológicos y que los pascuenses utilizaban para autoadcribirse. Según Bórmida, los *Hanau-eepe* llevaron a la isla la práctica del canibalismo y la deformación de las orejas, que no influyó en la denominación de estos. Posteriormente los *Hanau-momoko* fueron aculturados en estas prácticas. La guerra étnica fue en verdad, y en su interpretación, una guerra de control del territorio, pero no por intereses económicos, políticos o culturales.

La guerra entre ambos grupos se debió por una necesidad casi innata de que una raza debe avanzar sobre otra, y eliminarla o asimilarla. Vemos también que si bien la aculturación es posible, finalmente cada raza tiene una cultura, un saber

y determinadas costumbres, y esto es lo central en su análisis. Son así las razas las que portan cultura, que se destruyen, mezclan o imponen sus condiciones de existencia a otras razas, a partir de las migraciones, las invasiones y la guerra. Este presupuesto hace que se genere la necesidad de analizar las relaciones entre raza y cultura (y en rigor también lengua), tarea a lo cual el autor está abocado.

Concluye entonces que

> los *Hanau-momoko* formaron parte de aquella antigua corriente proto-polinesia que, intensamente aculturada a las civilizaciones de Asia e Insulindia, llevó consigo la industria megalítica y, quizás, la cultura de los *ariki*; sus rastros señalados por las construcciones megalíticas pueden seguirse a través de un inmenso arco que va desde Insulindia, a través de Tinian, Ponape, Kusaie, Tonga tapu, Samoa, Rarotonga, Tahití, las Marquesas, las Islas Australes y Pitcairn hasta la Isla de Pascua. La segunda oleada migratoria, los *Hanau-eepe*, fue debida a una diáspora más moderna siempre derivada de la anterior, que, ya empobrecida culturalmente y contaminada por elementos no-polinesios tales como el canibalismo, pobló entre otros lugares Nueva Zelandia. No deja de ser sugestivo el hecho que, como Pascua, también Nueva Zelandia conserva el recuerdo de dos poblamientos sucesivos, los Moriori y los Maorí, debiéndose posiblemente a los primeros los elementos megalíticos que existen en aquella isla y a los segundos la introducción del canibalismo; la única diferencia es que mientras en Nueva Zelandia los invasores Maorí exterminaron a los antiguos habitantes, en Pascua ocurrió lo contrario y la cultura más antigua continuó desarrollándose hasta su contacto con los europeos. (Bórmida 1951: 62).

Queda claro en su perspectiva el foco original de irradiación es Asia, que a Pascua llegaron al menos dos oleadas migratorias y que estas oleadas correspondían a dos razas diferentes en lo somático y cultural. Hay también una teoría implícita de la degeneración y la decadencia, ya que la última oleada está empobrecida culturalmente debido a la mezcla de elementos melanesios. Establece entonces una clara jerarquía entre los *Hanau-momoko,* conocedora del arte megalítico, las deformaciones de las orejas y más cercana a la irradiación original asiática y los *Hanau-eepe,* culturalmente empobrecidos y aculturados por elementos melanesios como el canibalismo.

Los cráneos, indicadores de las razas

Dirigido y abalado por Imbelloni, en 1953 Bórmida defenderá su tesis doctoral en la FFyL-UBA titulada Los antiguos patagones; y será publicada en forma

integral en el volumen VI de la revista Runa de 1953-54. También un resumen será presentado bajo el título "Recientes estudios sobre los antiguos habitantes de la Patagonia", en el Congreso Internacional de Americanistas de 1954 realizado en São Paulo, cuyo presidente en esa oportunidad fuera Paul Rivet, quien defendía las dos posiciones respecto al poblamiento de América, la del estrecho de Bering por el norte y la de Oceanía por América del Sur (Rivet [1957] 1974). En 1949 Bórmida ya había publicado "Sepultura colectiva bajo roca en la Patagonia Austral", artículo resultado de la "Expedición antropológica a Santa Cruz de la Comisión del Museo Etnográfico" dirigida por Imbelloni. Si bien la expedición está dedicada al estudio del *indio viviente* (Bórmida 1949: 148), el artículo en cuestión analiza el hallazgo de una sepultura colectiva. Pero cómo todos los cráneos están destruidos, considerará que los huesos encontrados son "de escasa importancia para un diagnóstico racial" (Bórmida 1949: 154). La sistematización de la información disponible para Patagonia realizada por Bórmida es considerada una obra clave de la escuela morfológica argentina (Carnese *et al.* 1991-1992: 40).

En el caso de los patagones, Bórmida volverá a realizar el *modus operandi* marcado por la EHC, pero en este caso su posición raciológica será mas acentuada que en el estudio de los pascuenses, pues señalará que

> el objetivo último de una moderna craneología debe ser la reconstrucción de la historia racial de un área humana, lo que se resuelve, en la práctica, en la identificación de los distintos grupos raciales que la han poblado –su hábitat, su cronología relativa y su biodinámica recíproca. Esta es la finalidad que nos proponemos en el presente trabajo. (Bórmida 1953-1954: 18).

Identificar los distintos grupos raciales para luego realizar una cronología de la incursión de las diferentes razas al territorio, así como ponerlas en relación unas con otras y no verlas en forma aislada serán los objetivos centrales de su estudio. Para ello comienza aclarando la relación que existe entre craneología y raciología, dejando claro que la primera está subordinada a la segunda:

> La craneología no es más que un instrumento, entre los más útiles en verdad, de la raciología; su misión es la de reconstruir los panoramas raciales antiguos de áreas humanas cada vez más amplias y su historia, intentado llevarlas a una profundidad siempre mayor. Esa doble dimensión, espacial y temporal, que brota de la naturaleza imperecedera del material que estudia, es justamente la que da a la craneología su razón de ser y la hace insustituible dentro de las ciencias del hombre. Tal visión histórica de la craneología de Patagonia es la que ha informado nuestro trabajo. (Bórmida 1953-1954: 26).

Tenemos en esta posición algo semejante a la relación que uno de los grandes sistematizadores de la EHC como Fritz Graebner señalara entre el artefacto lítico y la narrativa. Así como el producto objetivo e inmutable del pasado es el objeto lítico y no los productos de las sociedades no occidentales de la actualidad, el cráneo rescatado de un yacimiento tendrá las mismas características: es el registro objetivo e indiscutible del pasado. Esto permite reconstruir la movilidad de las razas humanas de la antigüedad.

Buscando individualizar formas craneanas que tengan valor racial, hará hincapié en la relación cráneo-cara, y ante todo cual de estos cráneos y caras son los que portaron los primeros habitantes, los originales. Alegará que si en los cráneos de Patagonia existe una forma facial común a varias formas neurocraneanas es evidente que no son sino unidades sistemáticas menores agrupadas alrededor de otra más comprensiva, que se caracteriza justamente por esa forma facial común. Lo esencial del problema es entonces investigar cuál es esta unidad más comprensiva, es decir, cuál es la forma craneana que estuvo asociada en origen a la cara en cuestión. Esto es lo que considera que es el método craneológico (Bórmida 1953-1954: 23). Entonces, sobre la base de las asociaciones cráneo-cara intentará descubrir si se tratan de tipos primarios o secundarios, es decir, si son razas o simples variedades de una misma raza (Bórmida 1953-1954:27). Aquí raza va asociado a tipo, o sea a la existencia de una forma absoluta por detrás de cualquier diversidad aparente que pueda mostrar cada cráneo o cráneo-cara en particular.

Respecto al concepto de tipo, al analizar la idea de raza imperante en muchos de los científicos europeos del siglo XIX, Michael Banton opina que es útil abordarla desde esta categoría que desarrolló primeramente Georges Cuvier (1769-1832). El tipo no estaba ligado a cualquier nivel clasificatorio de la zoología y esto permitía referirse más fácilmente a los tipos físicos característicos de determinadas naciones. Se podía entonces decir que un cráneo se aproximaba al tipo negro sin necesariamente tener que establecer exactamente en qué consistía ese tipo (Banton 1977:40). La noción de tipo también implicaba que había o hay una forma física pura por detrás de la aparente diversidad. En el caso de Imbelloni, como vimos uno de los maestros de Bórmida, Arenas y Baffi también consideran que su noción de tipo resulta de una idealización del conjunto que representa, y no es necesario que tenga una existencia real, no resulta de un promedio estadístico, y no es ni siquiera una moda, sino que apunta a revelar la esencia de su clase y reúne todos los atributos de ella sin que existan obligatoriamente en conjunto en un individuo (Arenas y Baffi 1991-1992: 171).

Ahora bien, ¿cómo sabemos que estamos trabajando con muestras craneales auténticas? Como en Pascua, Bórmida primero analizará los trabajos previos de craneología patagónica. Dirá que Sergi, con quien estudió en Roma, se dedicó desde 1928 a 1930 intensamente al estudio de los cráneos patagónicos (Bórmida

1953-1954: 15). Es interesante señalar que todo el trabajo discute con autores anteriores a 1930. No queda claro si la razón es que la Segunda Guerra Mundial no permitió que los estudiosos europeos se ocuparan de estos problemas o que este problema ya fuera obsoleto para la ciencia europea. Lo que sí es evidente es que decide discutir con autores anteriores a esta fecha, y que poseían una visión raciológica del problema. Señala que es notable cómo en los últimos decenios la producción craneológica acerca de Patagonia ha ido disminuyendo, a pesar de que el material es hoy más abundante. Bórmida atribuye esta pérdida de vitalidad de un problema en otros tiempos tan actual e interesante, no puede dejar de atribuirse en gran parte a lo escaso y confuso de los resultados (Bórmida 1953-1954: 26). En su opinión, la craneología patagónica no se ha desarrollado de forma fructífera. Una de las razones es que los estudiosos no han contado ni con la calidad ni con la cantidad suficiente de material, ya que hasta antes de la ocupación militar argentina, en 1880, era difícil recorrer la región para los occidentales.

En su caso particular, alegará que tiene una buena muestra: 350 piezas inéditas procedentes de Patagonia, 11 Onas, y una serie de araucanos de Neuquén y varios fueguinos, estos dos últimos con fines comparativos. Afirma que es la serie más numerosa de los estudiados, la más completa en cuanto a extensión geográfica y el mejor documentado en cuanto a su procedencia y condiciones de hallazgo (Bórmida 1953-1954: 27), ya que en su opinión los trabajos anteriores mostraron en general un "descuido en la separación de los diferentes yacimientos de una misma región" (Bórmida 1953-1954: 28). También alegará que los antropólogos europeos no están habituados a detectar la deformación intencional craneana, típica de muchos pueblos americanos. Esta falta de cuidado hará que muchos de sus resultados hayan sido incorrectos, pues sus muestras estarían viciadas. Remarcará que Imbelloni ya había descubierto este aspecto en 1923, demostrando que la morfología del frontal no es natural sino debida a una deformación cefálica intencional, contradiciendo con ello la afirmación expuesta en lo que Bórmida considera uno de los estudios más citados y conocidos, *Les anciens patagons,* de René Verneau, editado en 1903 y que afirmaba que "en [el entonces Territorio Nacional de] Santa Cruz no hay deformados" (Bórmida 1953-1954: 15).

Aclarará que en su caso, el 65.3% de los cráneos de su muestra están deformados intencionalmente con distintas intensidades y modalidades (Bórmida 1953-1954: 42), por ende, y en principio, son inutilizables. Ahora bien, una vez más irá de la cultura a la raza priorizando esta última en su análisis, pues alegará que la deformación puede utilizarse como guía para separar cronológicamente los yacimientos y determinar distintos momentos de la historia étnica:

> [...] es evidente que las diferentes plásticas craneanas que hemos descripto, aún perteneciendo todas al modelo Tabular Erecto, son el resultado de la

> aplicación de otros tantos métodos e instrumentos, siempre, se entiende, dentro de los aparatos del tipo "cuna"; estas diferencias instrumentales revelan distintas influencias culturales procedentes de la región andina, que debe considerarse foco principal de las deformaciones craneanas en Sudamérica. Como hipótesis de trabajo podemos suponer que dichas influencias han obrado en grupos humanos que en su origen no eran deformadores, y en momentos cronológicos sucesivos; siendo así, si colocamos en un mapa todos nuestros yacimientos y eliminamos luego todos los que contengan cráneos deformados, tendremos con los restantes un panorama aproximado de la craneología de Patagonia antes que comenzasen a actuar en ellas las influencias culturales, y eventualmente raciales, de los pueblos deformadores de los Andes [...] Si admitimos que los distintos tipos de deformación planofrontal, planolámbdico y pseudocircular representan distintas influencias culturales andinas, posteriores al momento predeformatorio de Patagonia, puede postularse razonablemente que también corresponden a momentos sucesivos de la historia étnica de esta región. En consecuencia, el estudio en conjunto de los yacimientos que presentan uno de los tipos de deformación nos permitirá hacernos una idea del estado racial de Patagonia en un determinado momento de su historia. (Bórmida 1953-1954: 48).

Vemos en este párrafo varios de sus presupuestos de investigación. Las deformaciones son intencionales, pero esta intencionalidad no representa simplemente una cultura o una sociedad, sino un tipo racial. Por ende la cultura, en este caso las técnicas de deformación de la cabeza, está asociada a la raza. También vemos que hubo en Patagonia un punto cero, originario y puro, en dónde la deformación intencional no era conocida. Esta sería la cultura-raza originaria. ¿Cómo podemos saber que este grupo existió alguna vez? Primero porque dice encontrar una leve disminución de los cráneos deformados de norte a sur. Así induce que las deformaciones vinieron del norte y los no deformados quedaron arrinconados en el sur (Bórmida 1953-1954:50). Pero también porque "bajo el punto de vista culturológico, una deformación cefálica en un pueblo de cazadores, como los Patagones, es un absurdo" (Bórmida 1953-1954: 49).

Lo interesante es que reconoce la invención de una práctica como la deformatoria fuera de Eurasia, y le atribuye a las culturas andinas de América el mérito de haber realizado esta creación, susceptible de ser difundida. Esto es lo que diferencia la EHC de otras ramas difusionistas, que eran más radicales en el reconocimiento de focos de invención e irradiación. Pero por otro lado, en el párrafo se asume que hay altas, y por ende bajas culturas, que ciertas prácticas sólo pueden ser inventadas por las primeras y que las segundas a lo sumo pueden copiarlas o imitarlas a partir de un centro de creación. Más allá del establecimiento de una nueva jerarquía cultural

(y por ende racial), es evidente que existe en Bórmida una serie de elementos apriorísticos que influyen de manera decisiva en sus conclusiones.

Estas especulaciones y apriorismos eran defendidas como algo positivo en la EHC, y por ejemplo otro miembro también recientemente llegado al país como Oswald Menghín alegaba que

> las lagunas de nuestro saber al respecto son enormes, y no hay posibilidad de franquearlas sino mediante hipótesis más o menos fundadas; es inevitable que en ellas las opiniones subjetivas desempeñen un papel importante. Eso no puede censurarse, pues cuando el material empírico y la observación directa terminan, ocupan su puesto la combinación y la deducción, y cada idea metódicamente desarrollada tiene el mismo derecho científico que las demás. (Bórmida 1953-1954: 201).

Esta escuela, y Bórmida en particular, estaba muy preocupado en objetivar el dato. En mostrar la calidad y cantidad de sus muestras, en explicitar todos sus presupuestos y el camino recorrido de la investigación para finalmente desarrollar y defender sus conclusiones. Esto lo convierte en un verdadero científico, y por ello no podemos rotular su racismo como mera ideología que sólo tiene pretensiones políticas. Hay una pretensión de verdad en sus postulados, y creo que la importancia de estudiar estos antropólogos radica justamente en que eran científicos, no ideólogos o ensayistas políticos. Pero por ahora quisiera sólo centrarme en el hecho de que en base a descubrimientos objetivos y objetivados, más algunas especulaciones y postulados apriorísticos, deducirá que cada forma es una oleada en un área cuyo origen no tenía la práctica de la deformación. Lo curioso es que esto no permite descubrir la difusión cultural de una práctica particular de deformación, sino la difusión de las diferentes razas que, portando cada una de ellas diferentes prácticas deformatorias, habrían incursionado en la Patagonia.

Cada técnica de deformación craneana no revela tanto una cultura o sociedad diferente, sino una raza diferente que porta determinados rasgos culturales y morales. Así, las deformaciones craneanas, en principio una práctica cultural como el canibalismo o las deformaciones de la orejas de los pascuenses, terminan siendo indicadores de diferencias raciales, y de diferentes invasiones realizadas desde las áreas mas desarrolladas, las altas culturas andinas, hacia los confines australes. Los grupos relictarios quedarían arrinconados en Tierra del Fuego. Por ende también serían los más antiguos; y de una importancia fundamental, pues de acuerdo a la concepción de la EHC serían portadores de algunos rasgos de la cultura original o primera, y en opinión de por ejemplo Menghín, "en ningún continente existen residuos de la relativa cultura primordial en mayor número que en América" (Bórmida 1953-1954: 203). Desde esta perspectiva, no hay creatividad en Patagonia, sólo asimila o resiste invasiones y prestaciones desde centros más

desarrollados y con más inventiva. América tiene la respuesta del origen europeo, pero no hay nada o poco de nuevo en América, sólo residuos de la pureza original euroasiática. De ahí que el pensamiento de Bórmida sea profundamente eurocéntrico, pero realizado desde América.

Un punto que es necesario desarrollar es el hecho de que pese a que Bórmida cree en una unidad entre raza y cultura, no significa que necesariamente sean indisociables. En su opinión, y en concordancia con los saberes de esa época, una raza se puede descubrir a partir del estudio de los diferentes cráneos de una población, pues considera que se pueden encontrar grupos homogéneos de cráneos con poca variabilidad:

> Toda forma craneana tiene dentro de su propia morfología una variabilidad que es solamente cuantitativa, pero que nunca llega a hacerse cualitativa; ninguna variación de las dimensiones absolutas ni de posición entre las mismas podría trasformar la forma de nuestro cráneo a en la del cráneo b; ninguno de los elementos que integran cada una de estas formas (morfología de la bóveda craneana, inclinación de las paredes laterales, etc.) tiene en sí las posibilidades de variación que permite relacionarlo, por transiciones, con el elemento análogo de la otra. Esta visión intuitiva se halla confirmada por el hecho de no existir en la realidad formas de transición; los cráneos en cuestión integran grupos morfológicos cuyas variaciones extremas nunca se superponen y cuyos componentes se asemejan entre sí más de los que se asemejan entre los demás. (Bórmida 1953-1954: 61).

Al menos para el caso patagónico, dirá que no encuentra un *continuum* entre su muestra craneal sino ciertas series que son discretas, y por ello no son diferentes variedades de una misma raza, sino razas diferentes. Encontramos así grupos puros, homogéneos que pueden aglutinarse en una taxonomía y colocarlos como una raza, o mejor como un tipo racial. Entonces ¿es imposible que estos grupos se hayan mezclado entre sí? No necesariamente. La mezcla es posible, pero sólo tiene importancia cuando generan otro nuevo grupo armónico, formando una nueva raza:

> en el mestizaje entre razas puras, los caracteres que son típicos de cada una de ellas no se mezclan caprichosamente, sino que, después de un cierto número de generaciones, durante las cuales el juego genético de esos caracteres busca un equilibrio estable, vuelven a cristalizar en un conjunto armónico y constante. Se produce de esta manera una nueva unidad taxonómica que participa de los caracteres de las dos unidades madres y que es genéticamente estable, y se originan así esas razas

> metamórficas que tan importante papel han desempeñado en la historia racial de la humanidad. (Bórmida 1953-1954: 82).

Bórmida encontrará en estas muestras "unidades sistemáticas de diferente rango" (Bórmida 1953-1954: 83), lo que le permitirá discriminar diferentes tipos de razas. Pero también encontrará "afinidades tan estrictas que tan sólo pueden explicarse admitiendo una forma originaria común" (Bórmida 1953-1954: 83). Finalmente encuentra tres razas: la Pámpida, la Láguida y la Fuéguida.

La Patagonia predeformatoria habría estado habitada entonces por una masa pámpida pura que ocupaba toda su región central y septentrional, con excepción del bajo curso del Río Negro. Sufrió en el extremo sud de la Patagonia y en Tierra del Fuego un intenso proceso de metamorfismo racial, debido a la presión genética de los fuéguidos, que la circundaban. A lo largo de la costa atlántica existió una cadena de núcleos fuéguidos, algo discontinua, desde el extremo Sud hasta el Río Negro, y débiles influencias de los fuéguidos de la costa aparecen también en el interior.[4] En la región de la desembocadura del río Negro se hallaba un núcleo Láguido, punta extrema hacia el sud de un área racial muy amplia que se extendía en regiones más septentrionales (Bórmida 1953-1954:90). Los pámpidos finalmente absorbieron a los Láguidos, y aquí comienza un segundo momento, en dónde se encuentra "un tipo racial pámpido inalterado, junto con la deformación planofrontal. Las mismas influencias culturales se extendieron a los núcleos fueguinos de la costa que las recibieron sin modificar sus características raciales originarias" (Bórmida 1953-1954: 91). Por ello concluye que esta última deformación fue introducida sólo en el plano de lo cultural, sin que existiera una migración importante de población. En este caso la cultura tiene independencia de la raza.

Esto es un aspecto importante en el pensamiento de la EHC, ya que es una forma de determinar si existió migración o sólo intercambio. Ya Graebener señalaba que si encontramos una práctica cultural sin el correspondiente grupo racial que la originó, es probable que lo que haya existido es intercambio o comercio, pero no migración. Ahora si la práctica o la industria encontrada aparece junto al pueblo que la inventó, entonces será un indicador de que hubo un flujo migratorio, que por invasión, guerra o simple ocupación, llegó al territorio.

---

4 En otro artículo referirá al descubrimiento de arpones de hueso fuera del área fueguina, y los considerará de gran interés pues se relaciona de manera directa con la antigua dispersión continental y las influencias de las primitivas culturas de cazadores y recolectores canoeros, representados, en épocas precolombinas, por los nómades acuáticos de la Fueguía (Bórmida 1956: 242). Por ello este descubrimiento refuerza sus "inducciones craneológicas sobre una amplia dispersión patagónica de núcleos fuegoides" (Bórmida 1956: 244).

Si el segundo momento se debió a una aculturación, en el tercer momento histórico encontrará que

> la deformación planolámbdica se halla difundida de una manera concreta, sin solución de continuidad desde el Estrecho de Magallanes hasta la cuenca del Colorado y es acompañada por notables alteraciones de los grupos raciales preexistentes [...] Su introducción fue debida a una verdadera oleada humana que desde los Andes se volcó sobre la Patagonia, influyendo en sus habitantes tanto en el aspecto cultural como en el racial. (Bórmida 1953-1954: 91).

Ante la falta de datos, Bórmida una vez más recurre a la especulación, pues señala que

> El tipo físico antiguo de estos cazadores, tanto en Patagonia como en toda Sudamérica, no nos ha sido revelado por ningún resto osteológico, pero la uniformidad racial de todos sus sobrevivientes hace seguro que pertenecieron a la raza pámpida [...] [y también establecerá una nueva jerarquía, ya que] dentro del inevitable choque entre las dos culturas y las dos razas, los fuéguidos debieron desempeñar un papel pasivo; fueron asimilados por los pámpidos o arrinconados definitivamente sobre la costa atlántica y en el extremo más meridional del continente. (Bórmida 1953-1954: 93, 96).

Así determina, además de un choque entre culturas y razas que, como en el caso de los Hanau-momoko y los Hanau-eepe, resultaba inevitable, la existencia de una raza pasiva, susceptible de ser asimilada; por ende también podemos suponer que la raza pámpida era activa. Sabido es que la característica principal de las teorías racistas es establecer jerarquías raciales que se corresponden con jerarquías culturales y sociales. En nuestro caso, si Bórmida establece unidades culturales-raciales más activas que otras, unidades culturales raciales que fueron motores del cambio en la prehistoria, distinguida de otros contingentes que no actuaron debido a su atavismo biológico, el racismo que se desprende de esta postura es evidente ya que establece jerarquías de civilización fundadas en el concepto de raza.

Si bien Bórmida señala sólo tres momentos de la Historia racial de la Patagonia, en realidad podríamos analizar, desde sus propios datos, hasta un cuarto o un quinto momento, pues

> la expansión de los Araucanos de la Patagonia y de la Pampa no había terminado aún a fines del siglo pasado [siglo XIX]; sus influencias habrían continuado hasta nivelar cultural y racialmente a los cazadores del Sur,

> si el hachazo de la Conquista del Desierto no hubiese cortado al mismo tiempo a los vencedores y a los vencidos. (Bórmida 1953-1954: 96).

La cuarta invasión la hará otra raza, que por su poder de infiltración también podemos considerar activa, desde los Andes: la Araucana. Pero este proceso no pudo desarrollarse, porque al igual que el descubrimiento de la isla de Pascua por los europeos, que terminó con el desarrollo propio de los pueblos prehistóricos, la Conquista del Desierto iniciada por el gobierno argentino entre 1879 y 1885 terminará también con la dinámica de estas "razas" prehistóricas. Volvemos entonces al problema de la *impermeabilidad cultural*, ya que la invasión militar argentina parece ser de una naturaleza radicalmente diferente a las invasiones andinas anteriores.

Raza, clase y nación

En estos raciocinios en dónde la materia y el espíritu se confunden tal vez llame la atención como al leer estos autores que escribieron hacia la mitad del Siglo XX nos quedamos con la sensación de que estamos trabajando con investigadores de un siglo antes, en dónde el debate consistía en si lo que organizaba a los seres humanos era el conflicto de razas, el conflicto de clase o el conflicto entre las naciones. Por ejemplo, tanto Karl Gustav Klemm (1802-1867) como Joseph Arthur de Gobineau (1816- 1882) estaban de acuerdo en que:

a) todas las culturas de importancia tienen en su base simbiosis de razas;

b) existen diferentes tipos humanos, que Gobineau denominó fuertes y débiles y Klemm activos y pasivos;

c) las razas migran, o al menos migran las activas;

d) la migración lleva a la conquista de los fuertes sobre lo débiles;

e) como resultado de la conquista, las razas entran en una simbiosis que, por miscigenación o exterminio, acaba con la disolución de la raza activa conquistadora como una unidad diferente;

f) cuando se disuelve la raza activa, desaparece la tensión política y se establece una sociedad igualitaria (Banton 1977: 52).

Bórmida no cita a estos autores, pero de lo que analizamos creo se desprenden muchas similitudes, por lo que hace pensar que debió existir algún tipo de influencia directa o indirecta de este tipo de pensamiento. Planteos que formulan

la pregunta de si lo central en el ser humano, como ser que habita en asociación con otras personas y otros grupos, era su constitución biológica (para lo cual la sociología era casi un sinónimo de la zoología) o existían otras características de los seres humanos de cierta relativa independencia con su carácter físico y composición genética (con lo cual lo zoológico que hay en el ser humano se diferenciaría de su aspecto social o cultural). Tal vez parte de esta sensación se deba a que el conocimiento biológico del Hombre permaneció congelado hasta 1930.

En esta década autores como Huxley y Haddon se refirieron a la necesidad de eliminar el concepto de raza aplicado a los seres humanos. Pero en una etapa anterior al descubrimiento del ADN les era difícil demostrar empíricamente que la llave del entendimiento de las poblaciones biológicas, y su relativa rápida evolución, era genética y no morfológica[5] (Billinger 2007:14). La posterior incorporación de la genética serológica, constituyó un cambio importante desde el punto de vista metodológico, pero no modificó la concepción básica de la variabilidad biológica de la época; y por ello se produjeron cambios en las técnicas más que en los aspectos teóricos y metodológicos, o en la posición del antropólogo con el objeto de estudio. Es entonces recién en la década del setenta que se abandona el concepto de raza y se propone el estudio de grupos poblacionales[6] (Carnese *et al.* 1991-1992: 49).

De todas maneras, no pasaran muchos años para que la antropología argentina deje esta posición raciológica, que si tiene algo en común con las teorías actuales tal vez debamos buscarlas en la sociobiología y no en la antropología física o

---

5 También debemos tener en cuenta que hacia la década del veinte, raza se convirtió en un concepto central de la antropología de lengua germana, y la misma disciplina se la denominó Rassenkunde (ciencia racial), simultáneo al avance de los idearios nacionalistas y racistas de la política germánica. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, la antropología alemana no sufrió demasiados cambios, continuando con muchos de sus principios fundantes, así como muchos de los investigadores que habían trabajado durante la era Nazi (Kaszycka *et al.* 2009: 51). No queremos hacer extrapolaciones directas entre la antropología alemana y la que desarrollaba Bórmida, que por otro lado era italiano, no alemán. Pero si creemos que indiscutiblemente estaba influenciado por estos desarrollos teóricos y políticos.

6 Este abandono es relativo, ya que en rigor el concepto de raza como entidad biológica de importancia para el entendimiento humano no ha desaparecido completamente de la investigación científica. Michael S. Billinger cita por ejemplo un estudio reciente realizado por Kicher que defiende la tesis de que las razas son socialmente construidas, pero también biológicamente reales (Billinger 2007:26). Por otro lado, encuestas realizadas a antropólogos de diferentes países muestran que por ejemplo en los Estados Unidos el concepto de raza es rechazado por más de un 70 % de los entrevistados, pero en Polonia, sólo en 25% de los antropólogos físicos rechazan el concepto; y en una encuesta realizada entre miembros de la Asociación Europea de Antropólogos, de 125 encuestados el 50% respondió que las razas existen, y de los que lo afirmaron, el 62% afirmaba la existencia de diferentes razas humanas distribuidas como subespecies (Kaszycka *et al.* 2009: 45).

biológica, ya que estas últimas en la actualidad no buscan correlaciones entre rasgos biológicos y conducta. Es así que pasarán sólo unos pocos años, y antes de la década del setenta, para que un antropólogo en Argentina alegue que

> este enfoque ingenuo del problema del pensamiento humano, asimilado sin más a una función fisiológica cualquiera, tuvo una consecuencia de importancia en la praxis de la investigación; a él se debe el hipertrófico desarrollo de la craneología en la antropología del siglo pasado [siglo XIX]; la masa de las investigaciones que concentró el estudio del cráneo bien justifica la opinión vulgar que confundía la antropología con craneología. Y cuando vemos hoy los centenares de complicados aparatos craneométricos que yacen olvidados en los armarios de los laboratorios, no podemos menos que mirar con indulgencia a aquellos irrespetuosos caricaturistas que representaban burlescamente al antropólogo rodeado de calaveras, y justificar la frase de un mordaz polemista italiano: "los antropólogos hacen como el coleccionista de armas que estudia una espada a través de la vaina".

Por cuestiones de desarrollo de la teoría social y biológica, pero tal vez también por cuestiones de política internacional, así como por hechos más personales como la jubilación y paso a retiro de muchos de los antropólogos de vieja escuela como Imbelloni, era necesario pasar a un tipo de antropología que no tuviera, por lo menos de forma explícita, esas correlaciones entre raza, costumbre y moral, posición que finalmente promulgaba el racismo y había sido al menos una de las causas de la Segunda Guerra Mundial con la consiguientes políticas de limpieza étnica y xenofobia tribal, nada menos que en la propia Europa, el supuesto centro de la civilización y el humanismo.

Si bien excede los límites de este trabajo, lo interesante del caso argentino es que este cambio no terminará con la EHC, sino que hará que muchos investigadores pasen de la antigua *antropología* a lo que ellos denominaban *etnología*, como al principio de este trabajo expliqué. El otro aspecto interesante es que una crítica tan fuerte a la raciología como la que transcribí arriba, en dónde se niega de poder acceder a los valores morales y conductuales a partir de la anatomía y la fisiología, y por ende a lo inútil de realizar estudios craneológicos y de fabricar instrumentos para tal fin, como el Arqueómetro inventado por Imbelloni, haya sido de la autoría del propio Bórmida pocos años después de que realizara sus estudios raciológicos, hacia fines de la década del cincuenta, en un artículo en dónde critica lo que denomina "la antropología del materialismo", o sea, el suponer que se puede acceder a la cultura a partir del conocimiento de la anatomía y la fisiología humana (Bórmida 1958-1959).

Tendrán que pasar todavía varias décadas, hasta los años ochenta, para que la antropología argentina, como dice Patricia Arenas,

> pase de la antropología del pasado a la antropología del presente configurándose un nuevo campo del saber (y en dónde las minorías) son objeto de la antropología social, que con un alto compromiso humanista e intelectual, estudia los controles de mano de obra, los procesos de estructuración del proletariado rural, la subordinación al capital y reproducción social, la diferenciación social y el conflicto y la expansión de la frontera agrícola. (Arenas 2002-2003: 131).

Sin embargo, tal vez debamos reflexionar si la antropología argentina, al cambiar el concepto de raza por el de etnia (alegando de una forma igualmente biologicista que no hay fundamentos biológicos para determinar la existencia de las razas humanas) no impidió el paso de estudiar las relaciones entre las razas hacia una forma mas sociológica del estudio de las relaciones raciales, vista como racialización que los diferentes grupos humanos hacen unos de otros, y que implican formas de jerarquización, dominación y subordinación. En la actualidad, creo son muchos los antropólogos argentinos que opinan que no es necesario estudiar los conceptos y motivaciones generados por la creencia (y certeza) en la raza que tienen los diferentes grupos humanos, pues no existe fundamento científico para definir el concepto de raza. Por ejemplo, en mi propio trabajo de campo, con campesinos y mapuches en el interior neuquino, estos últimos habitualmente me decían que eran una raza. Automáticamente yo traducía el término raza a etnia; y sinceramente no creo que yo haya sido el único antropólogo que cometió ese error en los últimos años.

Me pregunto entonces si subordinar los conflictos étnicos y raciales a conflictos socioeconómicos no es una forma de ocultar que, al fin y al cabo, la mayoría de los antropólogos argentinos pertenecemos a la clase media urbana, somos descendientes de colonos e inmigrantes europeos y que nuestra etnia es la etnia (cultural y fenotípica) dominante que controla el Estado nación argentino, si bien no todos pertenecemos a la clase social que lo controla desde el punto de vista económico. Si no hemos hecho de Bórmida y algunos más, chivos expiatorios en dónde colocar todas las falencias (políticas, ideológicas y teóricas), para finalmente quedarnos con la conciencia tranquila de que nosotros somos mejores intelectuales y mejores personas que ellos.

Volviendo al eje del artículo, y para cerrar, mi interés no fue solamente denunciar a Bórmida por haber realizado estudios de tendencia racista. Claro que el racismo es algo que debemos denunciar, pero tampoco debemos ser tan inocentes pensando que con eliminar el término raza el racismo se acabó. Tampoco debemos permitir, creo, historias de la antropología que, descubriendo errores

en viejos autores, nos sirvan para tapar nuestros propios y actuales problemas de análisis. Por ello, en primer lugar intenté ver aquello que Bórmida hacia en y durante sus investigaciones; y luego cuales eran sus postulados centrales para no caer en posiciones sociocéntricas concluyendo que Bórmida era un mal antropólogo porque no pensaba ni hacía lo que nosotros hoy haríamos al realizar una investigación. Así descubrimos que si realizamos una lectura sociológica de la primera obra de Bórmida ésta siempre nos va a parecer mal realizada por el simple hecho de que las categorías centrales de las que él partía no eran sociológicas sino raciológicas. Que esto tenía implicancias políticas es evidente. Pero no nos libra automáticamente de las implicancias políticas que podrían llegar a tener nuestras propias afirmaciones. Bórmida no es un otro radicalmente opuesto a un nosotros. Claro es que debemos denunciar su racismo. Pero creo también es importante analizar autores pasados y escuelas que ya están un poco obsoletas desde un punto de vista no autocentrado. Tratando de comprender cuales eran los valores, principios y categorías centrales que los autores y escuelas tenían. Sólo esto nos permitirá establecer comparaciones válidas entre esas antropologías y las que se realizan en la actualidad de una forma simétrica, o sea, una antropología que justamente no establezca jerarquías apriorísticas en dónde casualmente nuestra posición (científica y política) siempre es mejor (y superior) respecto a la (también supuestamente) posición opuesta.

Agradecimientos

Este trabajo se realizó en el marco del PICT-SECyT "Antropología social e histórica del campo antropológico en Argentina (1940-1980)". Nodo Olavarría/FACSO-UNICEN. Quisiera agradecer los comentarios del equipo en cuestión, Rosana Guber, Mirta Bonin, Andrés Laguens, Gastón Gil, Germán Soprano, Belén Hirose, Susana Luco, Mariela Zabala, Sergio Carrizo y Paula Macario. También a Laura Zapata por guiarme en algunos problemas referentes al tema de la raza y el racismo. Por último, a los dos evaluadores anónimos de ésta revista.

Referencias citadas

Arenas, Patricia y Elvira Inés Baffi. 1991-1992. José Imbelloni: una lectura crítica. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre* (20): 167-176.

Arenas, Patricia. 2002-2003. Alfred Métraux y su visión del mundo indígena en los trabajos etnográficos en el Chaco argentino. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin* (66-67): 127-132.

Banton, Michael. 1977. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70

Billinger, Michael. 2007. Another Look at Ethnicity as a Biological Concept: Moving anthropology Beyond the Race Concept. *Critique of Anthropology.* 27 (1): 5-35.

Briones, Claudia y Rosana Guber. 2008. "Argentina: Contagious Marginalities". En: Deborah Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology.* pp. 11-31. Oxford: Blackwell.

Bórmida, Marcelo. 1958-1959. Bosquejo para una Historia general del pensamiento etnológico. II Parte. La antropología del materialismo. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 9 (1-2): 51-98.

_____. 1955. Recientes estudios sobre los antiguos habitantes de la Patagonia. Separata *Anais* (2).

_____. 1953-1954. Los antiguos patagones. Estudio de craneología. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 6 (1-2): 5-96.

_____. 1953. "Los antiguos patagones". Tesis doctoral, FFyL-UBA

_____. 1951. Somatología de la Isla de Pascua. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 4 (1-2): 178-222.

_____. 1951. Formas y funciones del matá, el más conocido artefacto de la arqueología de Pascua. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* (4): 296-308.

_____. 1951. Algunas luces sobre la penumbrosa historia de Pascua. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 4 (1-2): 5-62.

_____. 1949. El acrómetro. Instrumento para medir la altura cefálica. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 2 (1-2): 126-138.

_____. 1950. Curioso objeto lítico de la Península de Valdés. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 3 (1-2): 231-235.

_____. 1949. Sepultura colectiva bajo roca en la Patagonia austral. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 2 (1-2): 148-155.

Carnese, Francisco, Alicia Cocilovo y Alberto Goicoechea. 1991-1992. Análisis histórico y estado actual de la Antropología Biológica en la Argentina. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* (20): 35-67.

Fígoli, Leonardo. 1990. "A ciência sob o olhar etnográfico. Estudo da antropologia argentina". Tesis de doctorado. Brasilia, Universidade Nacional de Brasilia

Garbulski, Edgardo. 1991-1992 La antropología social en la Argentina. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* (20): 11-33.

Graebner, Fritz. [1911] 1940. *Metodología etnológica.* La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Imbelloni, José. 1916. La bio-filosofía de la guerra y William Mackenzie. *Revista de Filosofía.* 314-389.

Kaszycka, Katarzyna, Goran Štrkalj y Jan Strzałko. 2009. Current Views of European anthropologist on Race: Influence of Educational and Ideological Background. *American Anthropologist.* 111 (1): 43-56.

Menghín, Oswald. 1953-1954. El desarrollo de las culturas, a propósito de una obra recentísima. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* 6 (1-2): 200-210

Needham, Rodney. 2006. "Prefacio a la edición en español". En: A. Van Gennep, *Los semisabios.* Buenos Aires: EUDEBA.

Rivet, Paul. [1957] 1974. *Los orígenes del hombre americano.* México: Fondo de Cultura Económica.

González, Alberto Rex. 1991-9292. A cuatro décadas del comienzo de una etapa. Apuntes marginales para la historia de la antropología argentina. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre.* (20): 91-110.

Silla, Rolando. 2010. Pureza de origen: la expedición argentina a Rapa Nui. *Estudios en Antropología Social.* 1 (2): 17-35.

Antropólogos y antropología entre las Universidades Nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba: Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno del liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976)[1]

Mirta Bonnin[2] y Germán Soprano[3]

1 Publicación original: Bonnín, Mirta y Germán Soprano. 2011. "Antropólogos y antropología entre las Universidades Nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba. Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno del liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976)". En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (36): 37-49. Agradecemos a la revista *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* su autorización para republicar este artículo.
Alberto Rex González (1918-2012) fue el gran proyectista de la antropología moderna en la Argentina. Graduado de médico, fue a la Universidad de Columbia (Estados Unidos.) a estudiar arqueología. Desde su regreso emprendió una amplia trayectoria de docente, organizador e investigador de campo que se asentó en, e influyó a las antropologías de las principales universidades argentinas: la Universidad Nacional del Litoral con su sede en Rosario, la Universidad Nacional de Córdoba, y la Universidad Nacional de La Plata. Desde cada una de ellas y pese a las intervenciones federales a las autonomías universitarias, formó importantes discípulos –Víctor Núñez Regueiro, José A. Pérez Gollán, Osvaldo Heredia, Ana María Lorandi, Myriam Tarragó, entre otros– y llevó a cabo extensos proyectos en distintos puntos del territorio argentino, como la secuencia cronológica y cultural del Noroeste, y el estudio de la cultura Aguada, en Catamarca. Además, fue el introductor en el país de la técnica de datación por Carbono 14 (Intihuasi, San Luis) que modificaría las nociones de profundidad temporal de ocupación humana del actual territorio argentino. Este artículo reconstruye los avatares y contribuciones de un arqueólogo-antropólogo "multisituado", con materiales publicados y documentación de su archivo personal en el Museo de Antropología de Córdoba, el Archivo Provincial de Entre Ríos y del Archivo del Museo de La Plata. Mirta Bonnín es arqueóloga platense y participó con Andrés Laguens de la reorganización e institucionalización de la antropología en la Universidad Nacional de Córdoba. Germán Soprano es antropólogo e historiador de la antropología platense y de los militares en la Argentina contemporánea. Complementar con secciones 2 y12 (G. Gil).

2 Profesional Principal del CONICET, IDACOR- CONICET-UNC y Profesora Titular (ordinaria) del Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

3 Investigador Independiente del CONICET-IdIHCS-UNLP y Profesor Titular (ordinario) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Introducción

Alberto Rex González es el más destacado de los antropólogos argentinos vivos, tanto por su reconocida trayectoria en el campo científico y universitario nacional e internacional, como por ser uno de los más populares en medios no académicos de nuestro país. Nació en 1918 en la localidad bonaerense de Pergamino, realizó estudios de Medicina en la ciudad de Córdoba, pero desde su adolescencia se interesó por la antropología; efectuó investigaciones en arqueología y cursó su doctorado en la Universidad de Columbia, donde lo alcanzó la influencia intelectual de Julian Steward.[4] A su regreso de los Estados Unidos ingresó, a comienzos de 1949, a la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) como investigador y docente, donde cumplió dos etapas hasta ser cesanteado en 1976 por las autoridades universitarias del Proceso de Reorganización Nacional. Durante ese extenso período, González se desempeñó, además, como docente y director de instituto en las Universidades Nacionales del Litoral (sede Rosario) y de Córdoba (Instituto de Antropología). En las tres casas de estudio concitó la atención de estudiantes de historia y de antropología que deseaban formarse con él en la producción de investigaciones arqueológicas y algunos también en antropología social, y se constituyó en un potente y personal líder intelectual para jóvenes antropólogos.

En este trabajo se propone un estudio de la trayectoria institucional e intelectual de Rex González entre 1949 y 1976. Analizaremos, por un lado, la inscripción institucional de González en Córdoba, Rosario y La Plata, sus relaciones académicas y personalizadas, y atenderemos, además, a la circulación de personas e ideas entre esos ámbitos universitarios.

Inserción académica y profesionalización: La Plata (1949-1952)

Tras recibirse como Médico en la Universidad Nacional de Córdoba, Alberto Rex González realizó estudios de doctorado en la Universidad de Columbia (Nueva York) entre junio 1946 y fines de 1948. Además de la fuerte influencia del antropólogo Julian Steward en su formación, también conoció el influjo de otros autores y corrientes antropológicas ligadas a Franz Boas y discípulos, así como autores neoevolucionistas y neopositivistas activos en Columbia (González 2000, Bianciotti 2005). Ingresó al Museo de La Plata a los 29 años, en octubre de 1948, y se desempeñó como especialista en arqueología en reemplazo de Fernando Márquez Miranda, consagrado antropólogo argentino que fuera exonerado de sus cargos universitarios por la intervención del Poder Ejecutivo Nacional de

4 Según comentarios de Rex González, Steward envió una carta de recomendación para que lo aceptaran en la Universidad de Columbia.

1946.[5] Según expresó posteriormente (González 2000), el antropólogo Enrique Palavecino (especializado en etnología de poblaciones indígenas y folklore) lo contactó con el director del Instituto del Museo, el zoólogo Emiliano Mac Donagh.

En los Estados Unidos, González no sólo renovó sus enfoques teóricos y conocimientos sustantivos sobre la antropología: también adquirió nuevos saberes prácticos sobre la tarea del arqueólogo en el terreno con su participación en la experiencia de la "Escuela de arqueología de campaña" de la Universidad de Arizona en Point of Pines: "[...] Hay cosas que sólo pueden aprenderse practicándolas. Así el arqueólogo generalmente adquirirá su práctica de excavación junto a otro arqueólogo de mayor experiencia [...]" (González 2000: 102). Al regresar, la incorporación de una concepción contextual, relacional e histórica sobre el estudio y el quehacer arqueológico lo llevaron a evaluar críticamente las investigaciones de los arqueólogos argentinos contemporáneos. Desde su punto de vista, entre las décadas de treinta y cuarenta, estos erraban sus interpretaciones al sustentarlas en fuentes documentales extemporáneas del período hispánico, por realizar salidas al terreno en forma episódica y asistemática, y/o por servirse sin debidos controles del recurso de trabajadores –"peones"– descuidados o inexpertos en el conocimiento de las técnicas adecuadas de excavación:

> Los pioneros de nuestra arqueología [...], fueron sin embargo grandes trabajadores de campaña. En la generación que siguió, la labor del terreno decayó notablemente. Fue reemplazada por la exégesis histórica. Esto resulta claro cuando se examinan, aun superficialmente, las obras principales de síntesis, de los años 40-50. (González 2000: 103).

En las campañas llevadas a cabo como investigador de la FCNyM de la UNLP, González pondría en práctica lo aprendido en los Estads Unidos: la reconstrucción histórica del sitio mediante la excavación sistemática de grandes superficies mediante cuadrículas, el uso de estratigrafía, el examen meticuloso de las piezas y la aplicación del carbono 14. Sin dudas, en la defensa de estos enfoques, métodos y técnicas reside el núcleo del conflicto científico y personal que mantendría con Márquez Miranda, a quien había reemplazado en esa unidad académica. Así lo confirma un testimonio retrospectivo de González:

> Poder estudiar la colección Muñiz Barreto fue un punto sumamente importante en mi carrera. Cuando ingresé al Museo lo primero que advertí fue el enorme valor y la extraordinaria documentación de esa colección que ya conocía por algunas publicaciones. Cuando regresé de Estados Unidos la colección estaba totalmente abandonada; además, las conclusiones a las que arribaron mediante su estudio eran falsas

5 La primera etapa de RG en La Plata se extendió desde 1948 hasta 1957.

> desde el comienzo hasta el final. Por ejemplo, en el libro Los diaguitas de Márquez Miranda –que se publicó en 1948– las piezas de Aguada, Ciénaga y Condorhuasi servían para ilustrar a los diaguitas históricos; es decir, él seguía no sólo las ideas sino también a la metodología que había inaugurado Eric Boman con su libro Les antiquités de la région Andine de la République Argentine et du désert d´Atacama, publicado en París en 1908, en donde la interpretación del material arqueológico se hacía a partir de un estudio exhaustivo de crónicas históricas. Así, todo lo que se encontraba en el noroeste argentino se consideraba que pertenecía a los pueblos que encontró la Conquista, es decir, a los diaguitas históricos [...] Comencé a trabajar apenas regresé de Estados Unidos [...] Separamos los materiales de cada tumba y los organizamos, cementerio por cementerio. Esta tarea llevó casi dos años. [...] Después realizamos estratigrafías y encontramos algu- nos casos donde era muy clara la superposición de culturas. Pudimos fechar con carbono 14 las capas más profundas que correspondían a un período que iba desde comienzos de la era cristiana hasta el año 500 DC y luego las capas siguientes, en las cuales se encontraban culturas como La Aguada y Ciénaga; así quedó demostrado que no sólo los diaguitas habían habitado la zona. (Bianciotti 2005: 175).

En la Memoria Anual de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de 1950, el recién asumido delegado interventor de la mencionada unidad académica, el capitán de Fragata (retirado) Guillermo Wallbrecher, destaca la presentación por parte de González –con cargo de Profesor Adjunto de Antropología y de Jefe Asesor de Investigaciones de la División homónima– de un "interesante proyecto" de estudio de la colección Muñiz Barreto, cuyo acervo "está prácticamente inédito". Retomando expresiones –seguramente vertidas en un informe previo provisto por González– Wallbrecher destaca:

> Las necesidades de su estudio son obvias y causa verdadera sorpresa que sus posibilidades no hayan sido encaradas hasta ahora [...] Según el doctor don Alberto Rex González la publicación de todo el material de la colección Muñiz Barreto requeriría varios años de estudio y llevaría muchos volúmenes [...] Pero este estudio debe ser comenzado y el subscripto, conforme le informara oportunamente al señor Rector ha presentado todo su apoyo para que los trabajos se inicien de inmediato. Es necesario estimular la realización de una obra que contribuirá a responder a nuestras preguntas de cómo fueron y cómo vivieron los pueblos que habitaron las montañas del noroeste argentino desde los tiempos más remotos hasta el día en que se escribió la epopeya de la conquista.[6]

6 Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata, 1950. pp. 12-13-14.

Las apreciaciones del informe de Wallbrecher al Rector de la Universidad constituyen no sólo una exaltación de la propuesta presentada por González, sino también una crítica abierta a Márquez Miranda, quien había estado a cargo del ordenamiento, clasificación y estudio de la colección desde que ésta fuese incorporada al patrimonio del Museo de La Plata tras su adquisición a la familia Muñiz Barreto por 350 mil pesos y otorgada a esa institución universitaria por ley del Congreso de la Nación. La Memoria de la FCNyM de 1950 indica que dicha colección contaba con más de 12 mil piezas de cerámica, piedra, bronce, oro, malaquita y otros materiales; más 82 mapas y planos de sitios arqueológicos (ciudades y fortalezas) –especialmente de los Valles Calchaquíes (provincias de Tucumán y Catamarca)– reunidos en once expediciones realizadas entre 1919 y 1929. También, diarios de viaje, libretas de campo y anotaciones detalladas con las condiciones de hallazgo de cada pieza, ilustraciones y fotografías (unos 15 mil negativos). Dicho relevamiento había sido efectuado por los ingenieros Wladimir Weisser y C. Wolters, con la dirección del antropólogo Salvador Debenedetti, y contratado por el diplomático brasileño Muñiz Barreto. En los años subsiguientes, bajo supervisión de González, el personal de la División de Antropología del Museo de Ciencias Naturales de La Plata procedió a la "ordenación y fichaje" del material (en el año 1951 clasificando el material de las siete últimas expediciones), mientras aquel avanzaba en su estudio en laboratorio y con salidas al terreno en los meses de abril y mayo con el objetivo de producir nuevos conocimientos trabajando sobre los sitios en la provincia avanzaron lentamente debido a la escasez de personal disponible en la División.[7] Por la misma razón, señala que sus posibilidades de publicar sobre la colección Muñiz Barreto "son nulas mientras no tenga personal competente. Desde hace cuatro años vengo bregando por conseguir una dibujante permanente y hasta ahora me han nombrado dos analfabetos con vinculaciones".[8]

Relata González que Oswald Menghin lo contactó para realizar juntos una nueva excavación en un sitio que a comienzos de los años cuarenta había sido excavado por él y Aníbal Montes y cuyos resultados fueron publicados en 1943. A Menghin le habría llamado la atención que no hubiesen hallado piezas de cerámica allí. La propuesta pudo concretarse gracias a que la FCNyM –mediante gestiones de González que encontraron buena recepción en el decano el zoólogo Emiliano Mac Donagh– contrató al antropólogo austriaco como investigador en 1950. González recuerda que:

> Esto era para mí la oportunidad de trabajar con uno de los investigadores europeos más reputados. Sin embargo, había que tener en cuenta que su enfoque era el de la escuela del kulturkreise o de los ciclos

7 Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata, (1951: 3-32).

8 Correspondencia de Alberto Rex González -ARG a Antonio Serrano-AS: 22/04/1953.

> culturales. Para mí era muy importante que una personalidad como él quisiera conversar de esos hallazgos que aquí habían sido prácticamente rechazados. Lo que resultó fue algo de lo cual me he arrepentido por el resto de mi vida, pero estaba sesgado por el entusiasmo, por los nuevos conocimientos que me podía brindar esta posibilidad de verlo trabajar en el terreno, cómo procedía, cómo eran sus técnicas y mejorar las mías [...] Para mí fue interesante observar cómo Menghin practicaba sus estratigrafías y cómo las interpretaba. No había gran diferencia con las técnicas que yo había aprendido en Estados Unidos aunque, quizá, los norteamericanos eran más meticulosos en el cuidado de la excavación. Desde el punto de vista metodológico el trabajo de Menghin era más deductivo que inductivo, mientras que los norteamericanos eran mucho más inductivistas. (Bianciotti 2005:177).

De la lectura de este pasaje del testimonio de González debe destacarse, sin dudas, la mención a su "arrepentimiento" por haber trabajado en esa oportunidad con Menghin, en razón de que este último había sido Ministro de Educación del gobierno de Austria anexado al Reich de la Alemania nazi (Khol y Pérez Gollán 2002, Fontán 2005). No es posible alegar al respecto que se desconociera la trayectoria científica de Menghin antes de arribar a la Argentina, dado que era un académico ampliamente reconocido en temas de prehistoria de Europa; al tiempo que en la Memoria Anual de la FCNyM de 1950 se destaca positivamente que era "ex profesor y rector de la Universidad de Viena". Y a pesar de los testimonios ofrecidos posteriormente por González, los trabajos en terreno realizados en Ongamira no fueron los únicos compartidos con Menghin. En la Memoria Anual de la FCNyM de 1950 consta una "excursión de estudio" efectuada por ambos y por dos estudiantes de la Facultad durante aproximadamente veinte días. Ese año González también participó de una "excursión de estudios" a la localidad bonaerense de Chapadmalal junto con estudiantes y profesores de otras materias de Geología (Héctor Antonio Orlando) y Paleontología (Rosendo Pascual). Sin duda, González vio una excelente oportunidad académica de trabajar junto a Menghin e, indudablemente, como afirmó en testimonios ulteriores, en aspectos técnicos y metodológicos no mantenían grandes diferencias. En este sentido, y de acuerdo con Guber *et al.* (2007), ambos compartían el recurso de la excavación estratigráfica, aunque para Menghin (1952) la estratigrafía evidenciaba una sucesión de capas que debían ser colocadas en relación con referencias cronológicas establecidas a partir de su inscripción en contextos geológicos;[9] en tanto que para González las diferentes capas del sitio demostraban la existencia de una secuencia de cambio en la evolución cultural. Para González, los indicadores obtenidos en el sitio

9 Para un análisis de la arqueología de Menghin, remitimos a Susana Luco (2010).

> no eran sólo los objetos aislados sino los tipos culturales en su contexto, ya fuera en sucesión estratigráfica, natural o artificial, y/o en dispersión real. Aunque las características morfológicas de ciertas piezas podían ser indicadores en sí mismos [...] la idea de asociación y el concepto de observación in situ pasaron a ser criterios esenciales del trabajo de campo (Guber *et al.* 2007: 386).

En el informe de la "excusión científica" realizada por González y Menghin en Ongamira, incorporado a la Memoria Anual de la FCNyM de 1950, se describen la labor en el sitio, la metodología aplicada y los resultados obtenidos:

> Las excavaciones principales fueron efectuadas en un abrigo bajo roca situado en el valle de Ongamira, a unos 30 kilómetros de la localidad de Capilla del Monte [...] El yacimiento de Ongamira reveló una serie de fogones superpuestos, acumulados durante un largo perío- do, que contienen abundantes restos de ceniza, carbones y huesos de ciervos y guanacos, principal alimento de los más remotos habitantes del abrigo. La alfarería sólo fue conocida por los habitantes más recientes, los que ocuparon la parte superior de los horizontes dos y uno. En general este yacimiento revela la existencia de un pueblo de cazadores, mucho más primitivos que los indígenas conocidos con el nombre de Comechingones y Sanavirones [...] pues de acuerdo con los resultados obtenidos [estas excavaciones] son una base segura para todos los futuros estudios estratigráficos de la arqueología de la región central del país y una clara muestra de las vicisitudes y evolución sufrida por las culturas indígenas de la serranía cordobesa en un período de muchas centurias.[10]

Entre el 3 y el 7 de julio de 1950, González y Menghin participaron de la "Séptima Semana de Antropología" organizada en la sede de la Sociedad Argentina de Antropología (Capital Federal), donde expusieron trabajos realizados en los sitios cordobeses. Sus intervenciones ocurrieron en las sesiones auspiciadas por la FCNyM, con una ponencia de González sobre "Excursión arqueológica a la zona de Copacabana", y una de Menghin, "Excavaciones en Ongamira". El producto de esta labor de investigación compartida por González y Menghin fue publicado en "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento de Ongamira" en 1954 (Menghin y González 1954). En los meses de abril y mayo de 1951 González y Menghin realizaron un nuevo viaje de campaña juntos, esta vez a la provincia de Catamarca, acompañados por el ingeniero Carlos Rademacher y los estudiantes José Ferreiro y Remo Romani, con vistas a concretar estudios geológicos y arqueológicos de esa región del noroeste argentino que el primero venía investigando sirviéndose –entre otros medios– de la colección Muñiz Barreto:

---

10 Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata (1950: 77-78).

> La comisión instaló su campamento en La Ciénaga e inició de inmediato excavaciones en la zona sur del río Guiyischi. Se intentó hacer una serie de pruebas estratigráficas y en el segundo intento se hallaron los restos correspondientes a una habitación de plantea cuadrangular, de 4 metros de lado. Este tipo de habitación no había sido hallado en la región del N.O. y menos aún en este lugar. Se reconocieron restos correspondientes a las paredes que fueron de barro amasado y ramas, cuyas impresiones se conservan en la parte interna de los restos de paredes. Una segunda habitación de este tipo fue hallada próxima a la primera; es de mayor tamaño pero de características similares. Como la anterior, la cerámica que se halló en contacto con el piso corresponde a la típica cerámica Belén Negro sobre Rojo [...] En el relleno de dichas habitaciones se halló cerámica tipo Barreal, negra grabada, cultura que se supone es más antigua que la Cultura Belén. Al norte del río Guiyischi se localizó un sitio arqueológico de la Cultura Barreal, con cerámica tipo Ciénaga, policroma y grabada, casi exclusivamente, y por completo aislada de otro situado a unos 200 metros más al sur, en el que predomina un 90% la cerámica Belén-Sanagasta. La importancia de este hallazgo dentro de la misma área y para la iniciación de estudios cronológicos, sistemáticos, no necesita ser comentada. El doctor Menghin se dedicó en esta zona al complejo problema de los instrumentos microlíticos que habían sido hallados por las expediciones Barreto, llegando a la rápida conclusión de que ellos corresponden a algunas de las culturas cerámicas por lo que no pueden ser adjudicados a ninguna cultura de tipo paleolítico. Aprovechando la estadía en La Ciénaga, los miembros de la expedición reconocieron la zona comprendida entre Azampay-Las Masas hasta Condorhuasi [...] En Condorhuasi, las búsquedas y la colección de superficie revelaron que estaban en presencia no sólo de un estilo cerámico, sino de un complejo integrado por varios estilos de alfarería aún no descripta y que muy probablemente corresponden a una cultura que, si bien vislumbrada por algunos autores, es en esencia desconocida.[11]

En este informe se reconocen coincidencias entre los intereses temáticos y metodológicos de González y Menghin: el estudio de culturas en plural en una cronología temporal a la que se accede mediante una investigación estratigráfica en un sitio que, a su vez, permite producir una periodización sistemática mediante comparaciones de escala regional. En ese sentido, y a pesar de las diferentes formaciones –evolucionista y difusionista, respectivamente– de estos dos arqueólogos, son notables las diferencias de ambos respecto del enfoque y la metodología de análisis aplicada de Fernando Márquez Miranda al estudio (homogéneo y atemporal) de la denominada cultura "diaguita" en el Noroeste

11 Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata (1951: 57-58).

argentino (a los que nos hemos referido más arriba). De allí que no resulte extraño que años más tarde González haya sostenido que:

> si lo analizamos superficialmente [al evolucionismo de Gordon Childe], era la contracara de la *kulturkreise*. Pero si investigamos un poco más a fondo podemos demostrar que el *kulturkreise* tiene mucho de proceso evolutivo; por ejemplo, los círculos de cultura, los kreise, se superponen unos a otros en el espacio y en el tiempo, lo que es una manera particular de un proceso evolutivo, esto es muy claro. (Bianciotti 2005: 177).

Ese año, González también concretó estudios estratigráficos en el Valle de Hualfín (provincia de Catamarca) con vistas a establecer resultados cronológicos que pudieran confrontarse con las piezas de la colección Muñiz Barreto correspondientes a esa región.

Asimismo, los motivos por los cuales Alberto Rex González decidió comenzar sus excavaciones en la gruta de Intihuasi (provincia de San Luis) fueron expuestos por él del siguiente modo:

> El 19 de septiembre de 1951 salí desde Buenos Aires hacia San Luis para excavar la gruta de Intihuasi, cuya descripción había leído en el libro de Ameghino *La antigüedad del hombre del Plata*. Esta excavación fue fundamental en mi carrera. Primero, porque la gruta brindó una estratigrafía muy completa; segundo porque puede aplicar las técnicas del carbono 14 –fue la primera vez que se hizo un análisis de este tipo con materiales de la Argentina– y, tercero, porque la secuencia de cazadores recolectores era clara. Al año siguiente pude ir al Congreso de Americanistas que se hacía en San Pablo, Brasil, y exponer los resultados. Como en esa época no se habían excavado muchas cavernas en América del Sur el trabajo fue muy bien recibido, tal vez porque cambiaba el enfoque general de que nuestros sitios arqueológicos no tenían profundidad histórica. Encontrar piezas líticas y poder fecharlas con una antigüedad de más de 6000 años antes de Cristo, es decir, 8000 antes del presente era algo revolucionario y explosivo. Antes del carbono 14 se calculaba que esos sitios habían estado ocupados hasta el año 1400 o 1500 de nuestra era y, de pronto, se comprobaba que tenían 8000 años de antigüedad. Fue muy importante que antes de Intihuasi hubiera excavado con Aníbal Montes la gruta de Ongamira. La característica básica de este sitio era que fabricaban unas puntas de dardos de forma triangular y con una escotadura en la base [...] Estuve excavando en Intihuasi dos meses y medio [...] Pero al segundo día me di cuenta de que ahí estaba la estratigrafía, la superposición de Ongamira encima de Ayampitín, lo cual aclaraba todo el panorama. Los colegas de la época no querían

> admitir la antigüedad de Intihuasi, quizá porque creían que yo estaba equivocado y querían imponer técnicas y una metodología diferente a las que se habían seguido hasta ese momento. Algunos de los que más me combatían no tenían idea de cómo funcionaba el carbono 14 y cómo podían hacerse los fechados; es decir, había un rechazo por ignorancia. Además en ese entonces los arqueólogos hacían excursiones muy pero muy rápidas: tres, cuatro, cinco días o una semana como mucho [...] Intihuasi fue un cambio bastante grande porque la arqueología con este nuevo enfoque pasó a aplicar sus propios métodos y sus propias técnicas. Pero no muchos lo querían admitir. (Bianciotti 2005: 178).

Sin embargo, en el informe de la División de Antropología –incluido en la Memoria Anual de la FCNyM de 1951– se señala a Milcíades Alejo Vignati como el antropólogo que obtuvo inicialmente el acceso a Intihuasi y que luego habilitó a González para los trabajos en terreno en el sitio. Allí, González dice:

> Un ofrecimiento personal al profesor Vignati, por parte del Ministro de Hacienda de la Provincia de San Luis, determinó que el señor Delegado del Rector, le autorizara a visitar la gruta de Intihuasi [...]. Protocolizado el ofrecimiento, delegó en el señor Profesor Adjunto Asistente Doctor don Alberto Rex González el trabajo sobre el terreno y reservándose la supervisión del mismo, ya que sus obligaciones docentes no le permitían ausentarse. Los resultados fueron ampliamente satisfactorios.[12]

De acuerdo con el Informe de la División de Antropología del año 1951, Vignati realizó primero una visita al sitio y observó un corte efectuado en la gruta por personal de la Dirección Provincial de Vialidad que dejó a la vista un fogón con huesos calcinados, hojas de mica e instrumentos líticos que fueron recogidos por este antropólogo. En la Introducción a "La estratigrafía de la gruta de Intihuasi (Prov. de San Luis, R. A.), y sus relaciones con otros sitios precerámicos de Sudamérica" (1960), González relataba que Vignati fue informado de los hallazgos e invitado a colaborar –aunque era un sitio arqueológico conocido– en varias oportunidades sin que se concretara la ejecución de trabajos, explicando que:

> Creemos que la dilación puede explicarse por el hecho de que el titular de dicho departamento (se refiere al departamento de Antropología del Museo de La Plata), M. A. Vignati había efectuado por entonces, tres períodos de excavación arqueológica en Intihuasi, especialmente dentro de la misma gruta, llegando a conclusiones definitivas sobre la misma, según lo expresa en repetidas oportunidades en los trabajos que publicó como fruto de sus búsquedas (González 1960: 9).

12 Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata (1951: 2).

En dichas conclusiones, Vignati expresaba que el sitio no era relevante, mientras que González determinaría que se trataba de un registro clave para el poblamiento americano. Posteriormente, en los meses de septiembre y noviembre, González llevó a cabo allí "excavaciones intensivas y sistemáticas" junto con "dos ayudantes técnicos" (no se menciona la presencia de Aníbal Montes), y en ellas se obtuvieron unas mil quinientas piezas líticas que fueron incorporadas a las colecciones del Museo. Constataron la presencia de "tres culturas superpuestas que jalonan otras tantas etapas de la historia de las culturas aborígenes". En el informe se explica el método mediante el cual procedió González en la excavación:

> Las excavaciones fueron producidas por el sistema de reticulado previo de la gruta y por el método estratigráfico, obteniéndose excelentes resultados. [...] la gruta estuvo habitada desde una época que puede calcularse provisoriamente entre cuatro y cinco milenios y por tres culturas distintas que se sucedieron en el tiempo. La más antigua [...] fue de tipo sumamente primitivo; carecía de alfarería y su utillaje lo constituyó especialmente una serie de proyectiles arrojadizos provistos de puntas líticas en forma de hoja de laurel. La economía de este pueblo estaba basada en la caza del guanaco, cuyos huesos se hallaban a millares, dispersos en los fogones sepultos entre los sedimentos que rellenaban la gruta. El resto de los instrumentos de esta cultura es sumamente pobre. Inmediatamente por encima se halla una segunda cultura, que si bien posee los mismos fundamentos económicos que la primera, dispuso de más elementos técnicos, ya que fabricaron gran variedad de instrumentos en hueso, como perforadores, agujas, adornos, etc. La última de las culturas encontradas representa los antecesores inmediatos de los indígenas que halló el conquistador español, cuando pisó por primera vez el territorio puntano en 1528. En esta forma, las capas sedimentarias que rellena la célebre gruta de Intihuasi, nos relata una larga historia de vida primitiva de los aborígenes que poblaron el territorio puntano en su más remoto pasado. Los estudios de laboratorio complementarios de las excavaciones, que ya se han emprendido en el Museo, completarán el conocimiento de estas culturas.[13]

De la aplicación de la excavación sistemática del sitio por el método estratigráfico, González establece una diferenciación de culturas que expresarían una secuencia evolutiva en la adaptación del hombre al medio sirviéndose de nuevos conocimientos tecnológicos que facilitan su control sobre él. Posteriormente, el estudio de las piezas obtenidas en la Gruta por el método del carbono 14 permitirá a González establecer la datación del sitio.

---

13 Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata (1951: 60).

Conflictos y búsqueda de nuevos espacios (1952-1957)

Por aquellos años, González tenía una percepción pesimista de su situación en la FCNyM. En correspondencia con Serrano decía:

> Aquí han salido con una serie de proyectos creando nuevas cátedras: Arqueología y otra, pero yo no creo en nada, se trata de una cuestión pasajera que no engañará a nadie. En Buenos Aires no podían ser menos y quieren hacer una nueva carrera: Ciencias Americanistas. Al final quizás estén peor que nunca. Yo debo decidirme y el asunto Rosario en principio me gusta. En Mendoza me ofrecen 'full time' la cátedra de Arqueología, no se qué tal estará aquello ¿Usted qué opina?[14]

A inicios de 1953 le comentaba a Serrano que: "El museo sigue lo mismo pese a la buena voluntad de Frenguelli. Ojalá consiga lo que se propone que es levantar el nivel científico, que ya no anda por el suelo sino por los sótanos. Pero tendrá que luchar con factores contrarios que –ojalá me equivoque– son poco menos que insalvables".[15] Y la relación entre González, Vignati y los discípulos de este último (en particular con Juan Carlos Otamendi) también parece haber sido conflictiva hacia mediados de 1954. González, en otra carta a Serrano, decía:

> Mi situación aquí en el Museo vuelve a ser precaria. He debido renunciar a mi cargo de Adjunto, el que pude mantener si hubiera existido el más mínimo deseo de hacer las cosas derechas. Como hay una cátedra de antropología, aparte de la de Vignati, me correspondía estar "a cargo". Sin embargo prefirieron ponerlo a Otamendi que no cuenta en su haber con un solo trabajo publicado, ni la más mínima vocación. Además desconocieron mis cinco años de antigüedad en el cargo de adjunto para preferir a un advenedizo nombrado sin concursos, cuyo único título es ser amigo personal de rector. Francamente no creí nunca que el "Tano Frenguelli" tuviese esta clase de personalidad y ser prestara a estos enjuagues. Como siempre debo volver, ahora a mi profesión para poder seguir adelante. Los viajes me restan gran parte de los haberes mensuales. Menos mal que en Rosario todavía seguimos tranquilos.[16]

A fines de 1955, tras el golpe cívico-militar de la autodenominada "Revolución Libertadora", Márquez Miranda asumió como decano interventor de la Facultad y como jefe de las Divisiones de Antropología y de Arqueología y Etnografía, y

14 Correspondencia de Alberto Rex González-ARG a Antonio Serrano-AS, 18/12/1952.

15 Correspondencia de ARG a AS, 22/04/1953.

16 Correspondencia de ARG a AS, 01/06/1954. Para una referencia a la trayectoria del mencionado Juan Carlos Otamendi, remitimos a Soprano (2009a).

confirmó a González como profesor interino de la cátedra de Antropología y jefe asesor de Investigaciones de Arqueología y Etnografía. En octubre de ese año, González comentaba a Serrano: "El avispero antropológico muy alterado con los últimos acontecimientos: Imbelloni renunció en su lugar nombraron a Canals, a La Plata vuelve M. Miranda, también se espera la renuncia o jubilación de Casanova quien sigue enfermo".[17] Como señaláramos arriba, entonces se desataron conflictos "personales" y "científicos" entre Márquez Miranda y González que terminarían con el alejamiento de éste de la institución platense en 1957. En aquellos años, González (1959) explicitó sistemáticamente sus diferencias "científicas" con Márquez Miranda en su artículo: "Observaciones al trabajo de F. M. Miranda y E. M. Cigliano. 'Ensayo de una clasificación tipológico-cronológica de la cerámica santamariana'".

En cuanto a la dimensión "personal" del conflicto, de acuerdo con un relato ofrecido por González en una entrevista efectuada por José A. Pérez Gollán (1998), las causas de su "cesantía" no fueron suficientemente explicitadas y no estaban relacionadas con una "supuesta adscripción política" al gobierno peronista depuesto, sino que tenían que ver con diferencias que mantenía con Márquez Miranda sobre "un tema científico". Mientras residió en Rosario y Córdoba, González se presentó como postulante al concurso por el cargo que Márquez Miranda ocupaba en el Museo de La Plata. En su testimonio dice: "Yo me presenté y él también. Ese concurso se resolvió tres veces a favor mío y tres veces volvió a foja cero… el Profesor Márquez Miranda murió y entonces gané la cátedra en forma definitiva". Una revisión del expediente del concurso FCN 5849/1959 y agregados confirma los testimonios posteriores ofrecidos por González. Al respecto, resulta paradójico que las diferencias académicas y personales reconocibles entre Márquez Miranda y González hayan primado por encima de su común adhesión al ideario político del reformismo universitario; del mismo modo que esa conflictiva relación contrasta con el hecho de que Emiliano Mac Donagh, públicamente adscrito al nacionalismo católico, haya sido quien autorizó el ingreso de González a la Universidad Nacional de La Plata y quien previamente había avalado la exoneración de Márquez Miranda en 1946 (Soprano 2009b). Dicha situación es expresiva de hasta qué punto las explicaciones unilateralmente politicistas de la historia de la universidad y de la ciencia en la Argentina suelen desconsiderar la eficacia social de otras dimensiones de la vida social en sus interpretaciones sociológicas o historiográficas.

Los ocho primeros años de trayectoria académica de González en el ámbito de la FCN y Museo de la UNLP se cierran con un saldo ambiguo. Por un lado, había conseguido insertarse en un medio académico universitario prestigioso desde el cual consolidó su profesionalización como arqueólogo llevando a cabo tareas de

17 Correspondencia de ARG a AS, 14/10/1955.

investigación y docencia. Pero, por otro lado, no consiguió constituir un grupo de discípulos, y su inserción institucional platense se vio malograda por las rivalidades con Vignati y Márquez Miranda. A continuación, veremos cómo el desplazamiento hacia dos localizaciones institucionales periféricas de la antropología, como eran la Universidad del Litoral y la Universidad de Córdoba, permitirán a González hacerse de recursos materiales y humanos con los cuales continuar afrontando las investigaciones en el noroeste argentino y, al mismo tiempo, formar discípulos que difundieran y profundizaran su programa científico.

Rosario: empuje juvenil y primeros discípulos (1953-1957)

Hacia fines de 1952, el "asunto Rosario" era tema de discusión entre Serrano y González, quien veía en la UNL una alternativa a los problemas que enfrentaba en La Plata. Desde 1953 reemplazó a Serrano como docente a cargo de la materia Arqueología Argentina del Profesorado en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la sede Rosario de la UNL, donde ejerció esa función hasta 1957. En 2005, González recordaba: "Para mí era una buena oportunidad a pesar de tener que viajar desde La Plata a Rosario una vez por semana, lo que era realmente demoledor. Pero acepté porque me obligaba a preparar las clases y, lógicamente, enriquecer conocimientos" (Bianciotti 2005: 180). Esta apreciación retrospectiva de González puede interpretarse como el interés de un joven académico preocupado no sólo en investigar sino en formarse realizando tareas docentes y, a su vez, formando nuevos profesionales en el aula, un objetivo que no podía cumplir acabadamente en La Plata debido a que en la cátedra estaba subordinado a Vignati. De allí que en carta a Serrano manifestara con entusiasmo la buena recepción que encontró entre las autoridades, docentes y estudiantes de la UNL y lo auspiciosa que esa situación se presentaba para su interés por institucionalizar en la universidad el desarrollo de las disciplinas antropológicas o "ciencias del hombre":

> El lunes dicté mi primera clase en Rosario. Estoy satisfecho de la cordial acogida dispensada por el personal y por los colegas de aquella casa. El ambiente parece ser de los más agra- dable y tranquilo y la Facultad tener un empuje juvenil digno de la mejor suerte. Creo que Graziano le ha sabido dar una sana orientación. Ojalá sea para bien y algo podamos hacer por las decaídas 'ciencias del hombre' y en especial por la arqueología.[18]

Simultáneamente, Serrano seguía siendo el jefe de la División Antropología de la UNL, por lo que González lo consultaba sobre las posibilidades de realizar viajes de campaña al NOA en 1953 y 1954. En septiembre de 1955, la intervención

18 Correspondencia ARG a AS, 22/04/1953.

universitaria por parte de la "Revolución Libertadora" impuso cesantías e impulsó públicamente pautas discriminatorias en la inscripción a concursos de aquellos docentes e investigadores activos durante el período peronista. Pero González continuó en sus cargos en La Plata y Rosario. En enero de 1956, sin embargo, comentaba a Serrano que la situación en ambas universidades no le era del todo favorable y que su principal plan era concretar un viaje a Estados Unidos para defender su tesis de doctorado y radicarse en Córdoba:

> Parece que todas las cosas están ya arregladas. Yo viajaré a los Estados Unidos en marzo o abril, pero mi venida a Córdoba será segura al regreso, mucho más ahora que en Rosario no se llamará a concurso pues contratan a Canals o Márquez según parece. Además en La Plata creo que ganaré *una sola cátedra*, aunque los concursos no se han solucionado aun.[19]

Durante sus años de enseñanza de la arqueología en Rosario, González compartió la dirección del Instituto de Antropología (creado en 1952, con la dirección de A. Serrano) con Cigliano y Krapovickas. Desde allí promovieron la difusión de las investigaciones antropológicas locales efectuadas junto con sus estudiantes a través de la Revista del Instituto de Antropología. En el primer número, González observaba que se habían realizado con los alumnos tres "expediciones" al noroeste argentino –dos a los "yacimientos del Alamito"– que sirvieron como "escuela de arqueología en terreno", un tipo de experiencia formativa que, recordemos, había conocido de primera mano en Point of Pines (la escuela de arqueología de campo de la Universidad de Arizona). Decía González:

> A cada estudiante se le encomendó una tarea específica, comenzando por el proceso de relevamiento, luego por excavación de una vivienda, y en forma rotatoria, trabajando posteriormente en técnica estratigráfica en basureros, etc. etc. Los resultados han sido más que alentadores, y no sólo sirvieron para despertar y estimular vocaciones sino para ir formando investigadores.[20]

Desde Rosario, González también concretó investigaciones arqueológicas en las cercanías del Río Carcarañá con Ana María Lorandi.[21]

---

19 El subrayado corresponde al original. Correspondencia de ARG a AS: 15/01/1956.

20 Revista del Instituto de Antropología I. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional del Litoral. Rosario. 1959: 5-8. En ese primer número de la revista rosarina González publicó su artículo en polémica con Márquez Miranda.

21 Alberto Rex González y Ana María Lorandi. "Restos arqueológicos hallados en las orillas del Río Carcarañá, provincia de santa Fe". Revista del Instituto de Antropología I. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional del Litoral. Rosario. 1959.

El desarrollo de las investigaciones arqueológicas abierto por González fue continuado entonces por Cigliano, que incorporó alumnos rosarinos en el proyecto de estudios sobre el Valle de Santa María (1959a, 1963);[22] por el sociólogo francés Albert Meister, que llevó a cabo una investigación sobre "tradicionalismo y cambio social" de impronta stewardiana en el mencionado valle junto con colaboradores rosarinos; también por Susana Petruzzi,[23] Krapovickas y Alfredo Bolsi en 1964 (Tarragó 2003).[24] Esta experiencia innovadora en los estudios arqueológicos y de antropología social y cultural se vio interrumpida en 1966 cuando, luego de la "Noche de los Bastones Largos", una proporción considerable de la planta docente de la Facultad renunció.

Edgardo Garbulsky (2004) y Myriam Tarragó (2003) señalan que en el plan de estudios de 1959 de la carrera de Historia se incluía la orientación en antropología. González manifestaba su entusiasmo ante la concreción de esa orientación en la revista del Instituto de Antropología:

> Sólo muy recientemente se ha establecido la Antropología como carrera regular con cursos de cuatro o cinco años. Ya se han creado estos cursos en La Plata, Buenos Aires y, simultáneamente, se lo ha hecho en Rosario. De esas escuelas saldrán los futuros antropólogos argentinos, dotados de la preparación necesaria para poder encarar debidamente los cientos de problemas de investigación que estas ciencias ofrecen en nuestro país. Algunas de las ramas modernas de la antropología son casi desconocidas entre nosotros. Entre ellas la Antropología Social.[25]

De acuerdo con Garbulsky y Tarragó, la incorporación de la materia "Antropología Cultural", a cargo de Susana Petruzzi entre 1959 y 1966, favoreció la enseñanza de enfoques, autores y textos de la antropología cultural norteamericana (entre

---

22 Del proyecto de Cigliano sobre el Valle de Santa María participaron María Teresa Carrara, Ana María Lorandi, Susana Renard, Myriam Tarragó, Graciela de Gásperi, Susana Petruzzi, María Luisa Arocena, Susana Beretervide y Blanca Carnevali. Resultados de esas investigaciones fueron publicados en: Eduardo M. Cigliano. Investigaciones arqueológicas en el Valle de Santa María. Publicación N°4, Instituto de Antropología, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1960. Eduardo M. Cigliano. El Ampajanguense. Publicación N°5, Instituto de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral. Rosario, 1962. Gustavo Beyhaut, Eduardo M. Cigliano y Susana Petruzzi. Propuesta para un estudio integral del Valle de Santa María. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral. Rosario, 1960.

23 Susana Petruzzi. "Dos expediciones arqueológicas a la zona de El Alamito (Provincia de Catamarca)". *Revista del Instituto de Antropología I. Facultad de Filosofía y Letras*. Universidad Nacional del Litoral. Rosario. 1959, 293-303.

24 Albert Meister, Susana Petruzzi y Elida Sonzogni. Tradicionalismo y cambio social, Publicación N°1, Instituto de Antropología, Universidad Nacional del Litoral, Rosario. 1963.

25 *Revista del Instituto de Antropología I. Facultad de Filosofía y Letras*. Universidad Nacional del Litoral. Rosario. 1959, 5-8.

ellos, Redfield) y la antropología social inglesa, con lo cual se estableció una continuidad con las preocupaciones teóricas y sustantivas de los cursos dictados por González hasta 1957 y con el estímulo que éste había dado tanto a los estudios en arqueología como en antropología social y cultural.

Los estudiantes rosarinos parecen haber sido muy activos, dado que no sólo se sumaron a los equipos de investigación, sino que también generaron eventos como el I Congreso Nacional de Estudiantes de Antropología efectuado en la ciudad en 1960 y crearon la Asociación Antropológica del Litoral (Garbulsky 2004). Un testimonio ulterior de Edgardo Garbulsky (egresado de la orientación antropológica de aquella carrera de Historia rosarina) destaca que: "Recuerdo que en el Congreso de estudiantes, sobre los estudiantes de Buenos Aires y sobre nosotros, pesaban los padres, o sea, pesaba González [...] Ellos nos veían como González, como un Congreso armado por González" (1993). Sin embargo, tal como señalan Escudero et al., el relato sobre la "presencia inspiradora de González" en los orígenes de la "antropología rosarina" construido por muchos egresados de la carrera de Historia guarda escasa correspondencia con las parcas referencias que González ha dedicado a su paso por aquella institución. En suma, la estadía de González en Rosario abrió una fructífera línea de trabajos de arqueología y antropología cultural y social que sería continuada por profesores, graduados y estudiantes locales de la carrera de Historia con orientación en Antropología, al menos en forma continua, hasta el año 1966. En torno de ese ámbito institucional generó vínculos académicos y personales con jóvenes rosarinos como José "Pepe" Cruz, Ana María Lorandi, Myriam Tarragó, Antonia Rizzo y Víctor Núñez Regueiro.

Córdoba 1956-1965: entre la arqueología del noroeste y la construcción de una proyección internacional

En 1956 –coincidentemente con su desplazamiento de La Plata– radicó su actividad como investigador en la Universidad Nacional de Córdoba-UNC, donde nuevamente fue convocado por Serrano para ocupar el cargo de director del Instituto de Antropología que este último dejaba vacante. Desde hacía dos años que se contactaban periódicamente para concretar su radicación en Córdoba.

El proyecto de instalación en esa provincia comenzó con una oferta de Serrano para que se hiciera cargo de la dirección del Instituto de Antropología, sobre todo para acelerar su nueva inserción institucional y llevar adelante un plan de consolidación y crecimiento institucional. En medio de estas tratativas, los cambios de autoridades políticas universitarias y la obtención de la beca Guggenheim por parte de González produjeron algunas diferencias entre ambos que hicieron que la llegada de González a la UNC no fuera la mejor noticia para Serrano, quien, por otro lado, se había arrepentido del ofrecimiento realizado.

González ingresó por concurso como docente a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba el 6 de diciembre de 1956, y se hizo cargo de las cátedras de "Prehistoria y Arqueología Americana" y "Etnología". Pese a concretarse su designación por concurso, González había tenido –respecto de su traslado– algunas dudas, que le planteó al decano de la Facultad. Por un lado, no contaba con la prometida dirección del Instituto de Antropología, el que sería el centro de su actividad de investigación. A esto se le sumaba la posibilidad de concretar la beca Guggenheim, a la que había renunciado momentáneamente por razones familiares, pero a la que podría acceder en forma posterior. El problema, que González planteaba cautamente y sin mencionar nombres, era justamente el cambio de opinión de Serrano respecto de su retiro y del nombramiento de González.

A los pocos días, el 1 de agosto de 1957, González fue designado en el cargo de director del Instituto de Antropología, vacante debido a la renuncia de su titular. Serrano había presentado su renuncia a la dirección para jubilarse el 1 de julio de 1957, aunque ya había abandonado sus cargos docentes en febrero de ese mismo año. El miércoles 14 de agosto de 1957 González dictó su primera clase como profesor de las cátedras "Prehistoria y Arqueología Americana" y en "Etnología" (que luego él denominaría como "Antropología Cultural"). En esta cátedra, el primer tema desarrollado fue "La Antropología Biológica, sus diferentes ramas", y en la primera, "Métodos cronológicos: el radiocarbón".

En 1957, González pidió licencia con goce de haberes por ocho meses a partir de marzo del año siguiente con el fin de viajar a Estados Unidos para concretar, finalmente, los trabajos de investigación en el marco de la beca Guggenheim. Al serle otorgada esta licencia se planteó la necesidad de poner un reemplazante para el dictado de las cátedras, que fue Antonio Serrano, quien las dictaría durante todo el ciclo 1958. El viaje de González por Estados Unidos se extendió más de lo previsto, por lo que debió solicitar prórrogas de licencia hasta inicios del ciclo lectivo de 1959 para poder continuar los estudios que había encarado. Se reintegró a sus funciones el 3 de abril de 1959, aunque debido al nuevo régimen de incompatibilidades del Estatuto Universitario asumió la dirección en forma ad-honórem. A partir de mayo de 1959 fue designado profesor con dedicación exclusiva a cargo de "Prehistoria y Arqueología Americana", "Antropología Cultural" y director del Instituto de Antropología.

En el "Informe sobre el viaje a los Estados Unidos" presentado a la Facultad, González detallaba las instituciones en las que había estado y los trabajos realizados. En primer lugar, en el Museo Americano de Historia Natural, donde colaboró "estrechamente" con los doctores Gordon Eckholm y Junius Bird en el estudio de las colecciones arqueológicas del norte de Chile (Arica, Pisagua, Taltal, etc.) con el fin de establecer los vínculos con series análogas argentinas.

En segundo lugar, estudió las colecciones arqueológicas de Palli Aike (Patagonia), cuyo nivel III pudo correlacionar con los niveles más antiguos de la Gruta de Intihuasi en San Luis. También analizó los materiales de Bolivia, principalmente las colecciones hechas por Bandelier y por Bennett de la región del Titicaca, con el fin de afinar las correlaciones con las culturas del Noroeste argentino. Posteriormente estuvo en la Universidad de Columbia, donde el Dr. William Duncan Strong, jefe del Departamento de Antropología, le facilitó un "pequeño espacio de laboratorio". Allí revisó bibliografía nueva y trabajos inéditos, así como colecciones procedentes de Perú. Le dio especial importancia al análisis de los materiales líticos precerámicos excavados por Strong en San Nicolás debido a su similitud con las puntas lanceoladas de las Sierras de Córdoba. También realizó arqueología experimental en cerámica. Además de estas dos instituciones, visitó y estudió colecciones del Sudoeste norteamericano en el Museo del Indio Americano de la Fundación Heye, colecciones centroamericanas y textiles peruanos en el Museo de Brooklyn, colecciones centroamericanas y orientales en el University Museum de la ciudad de Filadelfia, en la Smithsonian Institution y en el Peabody Museum. También visitó el Laboratorio Lemont en Palisades, donde logró que aceptaran hacerle el análisis gratuito de carbono 14 de tres muestras, y en el Laboratorio Geocronométrico de la localidad de New Haven, donde obtuvo el procesamiento gratuito de dos muestras más.[26] Además, González dictó una serie de conferencias en las que desarrolló principalmente los problemas que eran de interés a la arqueología argentina en las Universidades de Columbia, Harvard, Yale y en el Smithsonian Institute. También participó como representante de la Universidad Nacional de Córdoba del 33 Congreso Internacional de Americanistas realizado en San José de Costa Rica. Lo que valoró de la estadía de estudio en Estados Unidos, principalmente, fue el conocimiento logrado al tener contacto directo con los materiales y haber podido escribir varios trabajos.[27]

El 8 de julio de 1960 partió a Europa para participar del 34° Congreso Internacional de Americanistas en Viena y del VI Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en París. Según el informe elevado al decano, González aprovechó al máximo este viaje para estudiar nuevas colecciones americanas y argentinas depositadas en los museos de varios países europeos y para conocer sitios arqueológicos de los que proceden hallazgos muy importantes para la elaboración de las secuencias europeas y los procesos de hominización, otros yacimientos consagrados con arte rupestre y excavaciones en curso de sitios como Pompeya, por ejemplo. Su participación en el Congreso de Americanistas en Viena fue

26 Hay que tener en cuenta que, por un lado, ambos laboratorios no estaban aceptando nuevas muestras para fechar por estar colmadas sus capacidades; y, por otro, que cada datación costaba 250 dólares.

27 Durante este período avanzó en la escritura de su tesis de doctorado sobre la arqueología de la Gruta Intihuasi, que será una obra clave en la arqueología argentina de cazadores recolectores. Ver: Alberto Rex González (1960).

destacada, ya que integró la Mesa Directiva. González asistía regularmente a los congresos de americanistas, presentaba trabajos y aprovechaba para recorrer sitios arqueológicos, acceder a las colecciones de los museos de la región e intercambiar conocimientos con científicos internacionales. En Viena presentó un trabajo sobre las estructuras megalíticas de Tafí de Valle, provincia de Tucumán.

El proyecto más importante que promovió en Córdoba fue el relativo al período Temprano en el noroeste argentino. En función de dicho proyecto organizó su propio trabajo y el de sus estudiantes en las distintas regiones andinas argentinas. Junto con Víctor Núñez Regueiro, quien había sido su alumno en Rosario y que residía en Córdoba, y otros estudiantes, realizó excavaciones en Tafí del Valle en enero y febrero de 1960, costeadas con fondos otorgados por el CONICET. Ambos continuaron los trabajos de campo en los sitios de El Alamito, en el Campo del Pucará en Catamarca. Durante el mes noviembre de 1960 estuvo de campaña en la Puna Jujeña y la Quebrada de Humahuaca.

También fomentó investigaciones en las Sierras Centrales, haciendo trabajo de campo en Cerro Colorado, Córdoba, durante el mes de febrero de 1961, donde realizó excavaciones en sitios con arte rupestre, que fueron parcialmente costeadas por la Dirección Provincial de Cultura de la Provincia de Córdoba, cuyo director era el Profesor Gaspar Pío del Corro quien, con el apoyo del Ejército Argentino, facilitó diez soldados para excavar, y consiguió la colaboración del Museo Provincial de Ciencias Naturales. Allí realizaron pruebas estratigráficas en puntos estratégicos de los abrigos con capas sedimentarias adecuadas, sondeos en los sitios al aire libre localizados por Aníbal Montes tiempo atrás y relevamiento de las pictografías. Participaron en este trabajo de campo los ayudantes alumnos José A. Pérez Gollán y Nicolás de la Fuente, la concursante ad honórem del Instituto, Sra. Milly H. de Raggio, Delfor Chiappe (personal científico del Museo de La Plata), Beatriz Núñez Regueiro (alumna adelantada de la carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral) y María Rosa Neufeld (alumna de la carrera de Antropología de la UBA).

A fines de 1960, González fue designado en la Clase B, Categoría 1, de la carrera de Investigador Científico, lo que implicaba que iba a recibir un adicional de parte del CONICET a sus ingresos como profesor de tiempo completo en la UNC. Esta designación fue un hecho que lo gratificó, ya que: "la carrera tiene por objeto fiscalizar, por intermedio del Consejo, la estricta consagración del Investigador a la actividad científica y asegurarle a este, una compensación monetaria que le exima de preocupaciones inmediatas permitiéndole llevar una vida decorosa".[28]

28 Nota de ARG al Vicedecano de la FFyH UNC 20(02/1961.

A mediados de 1961, González dirigía en Córdoba trabajos de investigación de Nicolás de la Fuente, "Resultados de las excavaciones en Cerro Colorado"; José Antonio Pérez, "Problemáticas arqueológicas del N.O. argentino"; Eduardo Berberián, "Contextos y secuencias culturales en el área central del N.O. argentino"; y Milly H. de Raggio, "Arqueología de Tafí del Valle (Tucumán)". El trabajo de laboratorio en el Instituto estaba concentrado en el estudio del material arqueológico de Tafí del Valle. En este caso, como en general se observa a lo largo del tiempo, una preocupación relevante era la cronología:

> se estudia intensamente el material arqueológico de Tafí del Valle, excavado en la expedición del Instituto de 1960 y que diera una fecha de casi 2000 años de antigüedad, es decir la cultura agro-alfarera más antigua fechada hasta este momento en el N.O. argentino. Hago notar que de diecisiete fechados absolutos existentes para toda la arqueología argentina, ocho fueron obtenidos con materiales excavados por este Instituto y analizados este último año.[29]

Estos fechados, a criterio de González, cambiaban "fundamentalmente los conocimientos que hasta ahora teníamos de las culturas de este tipo en el N.O. argentino, planteando nuevos problemas". Nuevos problemas requerían entender nuevas correlaciones entre regiones culturales; en particular para el caso de Tafí del Valle, era imprescindible realizar una revisión del material excavado en Tiwanacu (Bolivia) por Carlos Ponce Sanginés. Para ello, e invitado por éste, González se trasladó a Bolivia, donde también dictó conferencias en las que difundió las investigaciones del Instituto de Antropología de la UNC.

En el mes de octubre de 1961, González inició ante la Universidad los trámites para lograr apoyo para participar de la segunda campaña de la "Misión arqueológica argentina en el Sudán", invitado por su director, el profesor Abraham Rosenvasser. Esta era una misión creada por el CONICET, con el apoyo de la Universidad Nacional de La Plata, y tenía carácter oficial para el Estado argentino.[30] El objeto era preservar los monumentos de Nubia, conforme con un plan de acción internacional formulado por la UNESCO. La Misión Argentina se había asociado con la Misión Francesa, y realizó su primera campaña en Aksha con resultados muy satisfactorios. En esta segunda campaña se iban a concluir las excavaciones en Aksha y a estudiar Mirghissa, que comprendía una fortaleza del Imperio Medio Egipcio y un cementerio. El pedido a la UNC era que comisionara a González otorgándole los fondos necesarios para los pasajes y un subsidio adicional especialmente solicitado por este último para estudiar determinadas colecciones

29 Plan de trabajos y horarios, de ARG al Decano Dr. Adelmo Montenegro, 02/06/1961. Legajo de Alberto Rex González, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

30 Decreto Nro. 21 del Poder Ejecutivo, 03/01/1961.

predinásticas del Museo Nacional de Antigüedades de El Cairo, a lo que la UNC respondió satisfactoriamente. Luego de los exámenes de diciembre de 1961, viajó para colaborar con esta Misión.

A lo largo de toda su gestión como director del Instituto de Antropología, González pidió de manera permanente apoyo para realizar el trabajo de campo. Su preocupación era conformar un equipamiento específico para llevar en las campañas, como cucharines, escobillas, zarandas, instrumentos de medición y de registro, lo que fue logrando con adquisiciones precisas antes de cada expedición. También de materiales y elementos para el análisis de laboratorio como fuentes para los tipos cerámicos, archivos de fichas, instrumentos de medición, tablones y caballetes, cajas para guardar los materiales, materiales para dibujo. Con igual tenor reclamaba sistemáticamente por fondos para publicaciones, así como para personal técnico para las tareas de preparación de las ediciones. Consideraba que tener una publicación permitía generar conocimiento propio, tal como había hecho en Rosario. Una preocupación especial era la obtención de bibliografía por compra, donación o canje para la Biblioteca del Instituto de Antropología, principalmente la suscripción a revistas internacionales. Como parte del aprendizaje de sus alumnos, creía fundamental que visitaran museos y conocieran colecciones, para lo que solicitó fondos y los llevó al Museo Etnográfico (UBA) y al Museo de La Plata. También viajaron a La Rioja y Catamarca. Otro aspecto importante en la formación era la manipulación de elementos didácticos –calcos y réplicas de piezas clave para entender la evolución humana y la arqueología de los primeros pobladores americanos– que compró en Estados Unidos. Entendía que los trabajos eran interdisciplinarios y en esa línea solicitó, en reiteradas oportunidades, la contratación de un geólogo y dibujantes técnicos.

La formación del grupo de estudiantes en Córdoba implicó la dirección de tesis de licenciatura y doctorado por parte de González y de sus discípulos rosarinos avanzados (Núñez Regueiro en Arqueología y Cruz en Antropología Cultural). Una revisión de las direcciones de tesis posteriores a 1966 permite constatar que tras la rescisión de los contratos de Núñez Regueiro y Cruz como profesores de la UNC, los tesistas vinculados al grupo de González pasaron a ser formalmente dirigidos por otros profesores de la casa, principalmente Serrano.

A mediados de 1963, González dejó la dirección del Instituto y las cátedras en Córdoba para regresar a La Plata. Núñez Regueiro lo reemplazó como director desde el 25 de junio de ese año hasta fines de 1966. Durante la dirección de Núñez Regueiro se llevó a la práctica la Escuela de Campo en Alamito (Catamarca) en 1964 y 1966. En dicha experiencia participaron estudiantes de las Universidades Nacionales de Córdoba, Rosario y La Plata. González mantuvo una estrecha relación profesional y afectiva con sus jóvenes discípulos de Córdoba, con quienes continuó desarrollando investigaciones. Más aún, Osvaldo Heredia y José Antonio

Pérez trasladaron sus lugares de trabajo como miembros del CONICET a La Plata y Buenos Aires, respectivamente, y José Cruz dictó Antropología Social en La Plata (Bonnin 2010).

Año	Autor	Título	Director
1963	Nicolás Roque de la Fuente	Panorama actual de la Arqueología de la Provincia de la Rioja	Alberto Rex González
1964	Osvaldo Raimundo Heredia	Arqueología del Yacimiento de Pozuelos, Departamento Rinconada, Provincia de Jujuy	Víctor Núñez Regueiro
1964	Edmundo Aníbal Heredia	La Metodología estructural de Claude Levi- Strauss	José Cruz
1965	José Antonio Pérez Gollán	La quebrada de Humahuaca: ecología y patrón de poblamiento	Víctor Núñez Regueiro
1968	Judit Amelia Antonello	El mundo mágico-religioso en una comunidad aislada: Laguna Blanca	Antonio Serrano
1968	Susana Beatriz Assandri	El sistema de parentesco en una comunidad aislada: Laguna Blanca	Antonio Serrano
1968	Felisa Josefina Piano	Reseña de los estudios arqueológicos en la Argentina hasta 1948	Antonio Serrano
1968	Iván Rafael Baigorria	Cultura y personalidad en una localidad aislada (Laguna Blanca)	Antonio Serrano
1969	Roberto Daniel Powell	Los chacareros galeses en el valle del río Chubut	Antonio Serrano
1969	Marta Teresa Arias, Sofía I. Bidinost de Robles y Ana Inés Punta	La expansión incaica en el territorio argentino	Roberto Ignacio Peña
1969	Rosario Carpe	Los tipos cerámicos en la Cultura Tafí	Antonio Serrano
1970	Luis María Gatti	Colonialismo interno, éxodo rural y marginalidad. Modelo de aplicación en el Departamento Tulumba, Provincia de Córdoba	Roberto Augusto Miatello
1971	Leonor Elvira Federici y Ana María Sayazo	La cerámica indígena de Córdoba y sus correlaciones	Antonio Serrano

Tabla 1. Tesis de Licenciatura en Historia de la Universidad Nacional de Córdoba (orientadas en temas antropológicos) entre 1963 y 1971.

Regreso a La Plata 1962-1976: consagración y exoneración

La reincorporación de González como investigador en La Plata se produjo en 1962, tras el fallecimiento de Márquez Miranda, en el año 1961. El litigio que mantenía con este último por el concurso a un cargo al que ambos habían aspirado desde 1959 se resolvió en su favor. Así pues, González se hizo cargo de la División de Arqueología del Museo de La Plata, en tanto que Eduardo Mario Cigliano, reconocido discípulo de Márquez Miranda, continuó al frente de la División de Antropología, desde la cual también desarrolló investigaciones en arqueología.

En 1966, tras la intervención universitaria y represión del gobierno de Onganía, González decidió alejarse del país por un tiempo, y concretó una estadía en Harvard. La "Noche de los Bastones Largos" ocasionó renunciamientos masivos en la Universidad de Buenos Aires, pero no en la Universidad Nacional de La Plata ni en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, donde sólo renunció José "Pepe" Cruz, profesor de la materia "Antropología Social" y joven graduado de la Licenciatura en Historia de Rosario, integrante del grupo de González también en Córdoba. El evento que se presentó como una instancia de deliberación de los antropólogos sobre la situación política nacional y universitaria –según el testimonio de algunos participantes– fue el XXXVI Congreso de Americanistas realizado en Mar del Plata en junio de 1966. En ese momento, González decidió realizar una estadía académica en los Estados Unidos.

Desde la muerte de Márquez Miranda, González y Cigliano habían competido por el control de los recursos materiales, financieros y humanos destinados a la producción científica en arqueología. Sus trayectorias en la FCNyM se discontinuaron casi simultáneamente. González fue exonerado en 1976 y Cigliano falleció al año siguiente, a los 51 años (Soprano 2010). Pero discípulos platenses formados con uno –Bernardo Dougherty y María Carlota Sempé de Gómez Llanes– y otro –Rodolfo Raffino– continuaron investigando en las Divisiones del Museo y enseñando en las cátedras de la Facultad. Si efectuamos una revisión de tesis de doctorado orientadas en arqueología defendidas hasta 1977, identificamos a González y Cigliano como actores institucionalmente relevantes:

Año	Autor	Título	Director
1955	Eduardo Mario Cigliano	Arqueología de la zona de Famabalasto. Provincia de Catamarca. República Argentina	Alberto Rex González
1962	Horacio D. Chiappe	Estudio Arqueológico de la Colección Methfessel del Museo de La Plata	Alberto Rex González
1970	Héctor Blas Lahítte	Integración y metodología de las ciencias humanas*	Rodolfo Agoglia
1970	Rodolfo A. Raffino	Estudio sobre los sitos de cultivo en la Quebrada del Toro y borde puneño meridional de la provincia de Salta	Eduardo M. Cigliano
1972	Diana Susana Rolandi de Perrot	Estudio sobre los textiles del yacimiento arqueológico de Santa Rosa de Tastil (Provincia de Salta)	Eduardo M. Cigliano
1974	Bernardo Dougherty	Nuevos aportes para el conocimiento del complejo arqueológico San Francisco (sector septentrional de la región de las selvas occidentales, subárea del noroeste argentino)	Alberto Rex González
1976	María Carlota Sempé de Gómez Llanes	Contribución a la arqueología del valle de Abaucán, Departamento de Tinogasta, provincia de Catamarca	Alberto Rex González
1977	Humberto Lagiglia	Arqueología y ambiente natural de los Valles del Atuel y Diamante, San Rafael	Eduardo M. Cigliano

Tabla 2. Tesis de doctorado en Ciencias Naturales orientadas en Arqueología entre 1955 y 1977.
* Esta tesis no se encuentra en Biblioteca. Sobre su contenido nos orientamos por un artículo de Lahitte, publicado 1970 en la serie de monografías del Museo Etnográfico Municipal Dámaso Arce, ligado su tema de la tesis: "Arte y arqueología: un análisis documental sobre piezas de la cultura santamariana".

Como vemos, son cuatro las tesis redirigidas por González (Cigliano, Chiappe, Dougherty, Sempé de Gómez Llanes). Ahora bien, la sola identificación de la dirección de tesis no permite explicar la producción de una relación discipular ni la aceptación por parte del tesista del liderazgo de su director o la inclusión del primero en su grupo. Veamos esta cuestión con más detalle. Primero: González dirigió la tesis de Chiappe, pero éste hizo su carrera académica bajo el liderazgo del etnólogo Armando Vivante, con quien compartió sus orientaciones teóricas histórico-culturales y abordó el estudio de poblaciones aborígenes actuales. En segundo lugar,

de acuerdo con testimonios de graduados de la Licenciatura que cursaron en la década del setenta, Héctor Blas Lahitte había iniciado su tesis con dirección de González, pero entró en conflicto con él y fue el filósofo Rodolfo Agoglia quien terminó ejerciendo sólo formalmente la dirección. Por último, González dirigió la tesis de Cigliano, pero se trató de una dirección formal, dado que este último se reconocía discípulo de Márquez Miranda quien, por entonces, estaba exonerado de todo cargo de las universidades nacionales.

Asimismo, cabe señalar que con la implementación del plan de la Licenciatura del año 1966, la enseñanza de la arqueología en el ámbito de las cátedras se erigió como un recurso importante para la difusión de ideas.[31] González comenzó dictando la materia "Arqueología Americana (culturas precerámicas)", también llamada "Arqueología Americana I" del Plan 1958. Entre 1966 y 1968 enseñó en "Arqueología Americana (culturas agro-alfareras)" o "Arqueología Americana II" del "plan viejo". Y, circunstancialmente, estuvo a cargo de "Prehistoria General" en 1967. Pero la materia en que se erigió como referente permanente durante esos años fue "Arqueología Argentina", que enseñó en forma continua entre 1969 y 1976, cuando fue reemplazado por Bernardo Dougherty, a quien había dirigido en su tesis de doctorado. En esta última materia, González enfocaba de modo privilegiado el estudio de la arqueología del noroeste argentino, si bien refería en forma bastante periférica a otras regiones culturales de la Argentina precolombina (Soprano 2010).

Dos ex profesores de Rosario se desempeñaron como profesores en La Plata. Desde 1969, Ana María Lorandi dictó "Arqueología Americana (culturas agroalfareras)" y Pedro Krapovickas "Prehistoria General" desde 1971. Ninguno de ellos fue investigador en las divisiones del Museo, razón por la cual su condición académica en la institución era considerada como "extranjera" por aquellos que se tenían como "locales", ya que ocupaban, simultáneamente, cargos como investigadores y docentes. La atribución de ese rótulo (de clara connotación negativa) de extranjería se sostenía aun cuando los primeros ejercieran como docentes de la Licenciatura y en torno suyo se integraran como ayudantes de cátedra algunos estudiantes y jóvenes graduados de la casa. En ese sentido, no disponer de cargos de investigación propios y para sus discípulos en las Divisiones del Museo constituía no sólo una limitación en la disponibilidad de recursos materiales, financieros y humanos, sino para actores consagrados un demérito en los estándares de prestigio institucionales.

Esta última afirmación bien podría ser matizada. En una comunicación personal, un arqueólogo egresado de la FCNyM con estrechos vínculos intelectuales,

31 Para un análisis de la enseñanza de la arqueología entre 1966 y 1976 en la FCNyM/UNLP puede consultarse Germán Soprano (2010).

profesionales y personales con González, sostuvo que éste: "nunca fue considerado como alguien de la casa". Es preciso tomar en serio estos dichos y explorar su eficacia social indagando en otras fuentes documentales y testimonios, pues: 1) podría implicar un cuestionamiento a la hipótesis que sostiene que el control sobre las divisiones del Museo aseguraba necesariamente poder y consagración social en la FCNyM; 2) permitiría ponderar la autonomía académica y política que tuvo González con su temprano acceso a la carrera de investigación de CONICET (creado en 1958) e integrando sus Comisiones Regionales. Una autonomía que, sin embargo, no implicaría necesariamente una desconsideración personal de sus colegas por su inserción y participación en la política institucional y universitaria platense, toda vez que su lugar de trabajo en CONICET era la mencionada Facultad y Museo. 3) O bien, por el contrario, esa afirmación representaría una percepción extemporánea de un actor social que evalúa desde el presente la discontinuidad que implicó el desplazamiento de González en 1976 y su negativa a reincorporarse cuando las autoridades normalizadoras de la Facultad le ofrecieron la restitución de sus cargos en 1984.

Respecto de los dichos arriba mencionados, destaquemos en favor de sus argumentos que la publicación institucional Obra del Centenario del Museo de La Plata, del año 1977 permite constatar, apenas a un año de la exoneración de González, su completa omisión como referente en la producción y la enseñanza antropológica en la FCNyM. Pero también –y lo que es más impresionante– evidencia el rotundo trabajo de invisibilización de su figura. Eduardo Mario Cigliano y Néstor Homero Palma fueron los autores del capítulo correspondiente a "Cien años de la antropología en el Museo de La Plata", en el que repasan la trayectoria de antropólogos contemporáneos de González (aunque mayores en edad y de una trayectoria más extensa) como Márquez Miranda, Vignati y Palavecino, sin citar una sola vez al primero. Asimismo, en el tomo II, dedicado a la "Antropología", se publicaron trabajos de Cigliano y Vivante, de profesores e investigadores como Augusto Cardich, profesores como Ana María Lorandi, Pedro Krapovickas y Antonio Austral, y de jóvenes graduados especializados en Arqueología (Rodolfo Raffino, María Carlota Sempé de Gómez Llanes, Bernardo Dougherty, María Amanda Caggiano y Horacio Calandra), Etnografía (Omar Gancedo), Folklore (Néstor Homero Palma), Antropología Biológica (Susana Salceda y Susana Ringuelet) y en Teoría y Metodología en Arqueología (Héctor Blas Lahitte).

Al igual que en Rosario y Córdoba, González estimuló el desarrollo de estudios en antropología social y cultural. Como señala Roberto Ringuelet (1998), antropólogo egresado de La Plata, González y Cruz alentaron a los alumnos a estudiar la antropología cultural norteamericana y social británica y, más ampliamente, estimularon una actitud de apertura teórica y comprensión integral de la antropología, con lo cual se distanciaron tanto del empirismo positivista como

de las concepciones del difusionismo alemán. Durante la estadía de Cruz en La Plata se publicó en la Revista del Museo un trabajo que exponía resultados de la investigación en antropología social efectuada por éste en la localidad de Laguna Blanca (provincia de Catamarca) en coordinación con las campañas arqueológicas de González y otros miembros de su grupo de Córdoba (Cruz 1968).[32]

Reflexiones finales

Para dar cuenta del tema de este trabajo fue necesario apelar a un enfoque metodológico particular. Por un lado, evitando un estudio del proyecto intelectual de González desanclado de sus inscripciones institucionales y vínculos personalizados. Y, por otro, rehusándonos a compartimentar el análisis de su trayectoria académica en alguna de las instituciones por las que circuló. En este sentido, el recorrido que efectuó González por diferentes universidades nacionales –una, central en la producción antropológica de la época, como la de La Plata, y otras periféricas, como la del Litoral y la de Córdoba– permite aproximarnos mejor al entendimiento del proceso de configuración de un liderazgo y carrera científica basada en una propuesta teórica y metodológica renovadora en el escenario de la antropología de la Argentina en las décadas del cincuenta y sesenta. Asimismo, este abordaje metodológico ha sido útil para observar el papel que jugaron algunas redes de relaciones académicas y personalizadas que incluían a colegas con los que González mantenía vínculos de alianza y conflicto, pero también a grupos de discípulos rosarinos, cordobeses y platenses que se reconocían parte de su linaje antropológico, aunque no necesariamente estableciendo lazos solidarios entre ellos.

En una reconsideración sintética del análisis empírico presentado en este artículo nos interesaría destacar algunos tópicos que creemos son distintivos del perfil que fue asumiendo el liderazgo de González en el campo de la antropología en el curso de estos años. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que en los Estados Unidos aprendió una forma de pensar y hacer la antropología, y en particular la arqueología, que no reconocía precedentes ni tenía interlocutores locales. De allí que haya dependido notablemente del apoyo institucional y personal brindado por Antonio Serrano para acceder a la Universidad Nacional del Litoral y la de

32 José Cruz. "Vida y aislamiento. Un enfoque antropológico del ciclo vital en Laguna Blanca, Catamarca" Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie) Antropología N°35 Tomo VI. Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata, 1968. 239-279. El artículo fue escrito en realidad en 1966 y entre los agradecimientos consignados por Cruz figuran los "colegas" Guillermo Beato, Osvaldo Heredia y Marta Pagola, sus "alumnos" Iván Baigorria, María Eloisa Bett, Luis María Gatti, Walter Mignolo y Jorge Tula, "sin quienes la investigación no se hubiera cristalizado y a quienes corresponde mucho del mérito que pueda tener".

Córdoba. En un contexto intelectual diferente del norteamericano, comenzando su profesionalización como académico, careciendo de la voluntad favorable de los actores institucionales y antropológicos consagrados en esas universidades (e incluso padeciendo abiertas oposiciones), y sin discípulos que colaborasen en sus investigaciones y contribuyeran a reproducir sus saberes y prácticas antropológicas, González debió iniciar la construcción de su liderazgo en un clima de inestabilidad, insatisfacción personal e incluso experimentando un sentido de extranjería permanente en Rosario y La Plata. No obstante, esa vulnerabilidad fue más tributaria de las mencionadas condiciones académicas, institucionales y personales, antes que determinada por la conflictiva historia política del país, tal como sugieren los relatos canónicos de las ciencias sociales al interpretar la historia de los intelectuales y universidades del período 1943 a 1966.

Lo dicho en el párrafo anterior nos da pie a la segunda consideración que quisiéramos efectuar en relación con la configuración de este liderazgo. En esos años, González se esforzó por producir un perfil y trayectoria académica que tenía por referencias centrales la invocación a la innovación teórica y metodológica de la antropología de orientación neoevolucionista, la centralidad de la investigación arqueológica empírica y en terreno, la afirmación decisiva de su ascendencia intelectual como referente (sinónimo) de la arqueología del Noroeste Argentino, y su proyección internacional como "arqueólogo argentino" con estudios en diferentes regiones de la Argentina (no olvidemos Intihuasi y Ongamira) y con su participación en el proyecto de arqueología de salvataje en el Nilo. Su voluntad por concretar ese perfil y trayectoria científica lo llevó a compartir espacios institucionales y tareas con antropólogos que sostenían perspectivas teóricas y metodológicas (incluso políticas) diferentes de la suya, especialmente con Menghin, pero también –en menor medida– con Serrano, Vignati y Cigliano. Su itinerante recorrido por diferentes universidades obró negativamente en la consolidación de los grupos de discípulos rosarinos y cordobeses que fue formando en dos décadas y media, quienes en algunos casos optaron por seguirlo de Rosario a Córdoba y de Córdoba a La Plata (aunque esta cuestión debería ser materia de otro estudio). Ese nomadismo institucional, no obstante, parece haber tenido como norte su interés por establecerse en un ámbito antropológico central como el Museo de La Plata, una institución en la que no terminó de reconocerse como local o bien que lo asumió como un sujeto foráneo.

En suma, siguiendo a González por diversos itinerarios institucionales y reconstruyendo las tramas de relaciones institucionales, académicas y personales en las que se vio envuelto – que abarcan escalas locales, nacionales e internacionales– es posible conformar una representación plausible del proceso de circulación de personas, saberes y prácticas que gravitaron en torno de su liderazgo en la historia de los antropólogos y las antropologías producidas y enseñadas en las universidades nacionales entre 1949 y 1976.

Agradecimientos

Este trabajo es parte de una investigación efectuada en el marco del PICT Redes 1728 financiado por la ANPCyT. Deseamos agradecer las ideas sugeridas por los colegas del proyecto. Nuestra gratitud a Carlos Cerutti por su generosidad al compartir con nosotros sus conocimientos y permitirnos el acceso a la correspondencia entre Antonio Serrano y Alberto Rex González depositada en el Archivo Provincial de Entre Ríos. También a Soledad Ochoa, Marina Salas y Natalia Zabala por su ayuda con los documentos del Archivo del Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. A Oscar Vallejos, Susana Luco, Rosana Guber y Andrés Laguens por sus comentarios. Desde ya, los dichos aquí expresados son exclusiva responsabilidad de los autores.

Referencias citadas

Bianciotti, Alicia. 2005. Alberto Rex González: la imagen y el espejo. *Arqueología Sudamericana* 1 (2): 155-211.

Bonnin, Mirta. 2010. Osvaldo Heredia: los proyectos de investigación, el aula y otros contextos de instrucción en la arqueología de los ´60 y ´70. *Revista del Museo de Antropología* (3).

_____. 2007. "Cultura Aguada: Ambato 73/76. 4¹". Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur, San Fernando del Valle de Catamarca.

_____. 2000. "Pensando los museos arqueológicos". Actas de las Segundas Jornadas. Repensando los Museos Históricos. pp. 1-14. Alta Gracia.

Escudero, Sandra, M. R. Terzaghi y P. Cuaranta. 2007. Lo que el agua se llevó: la investigación arqueológica en el NEA desde la UNR. *Pacarina Revista de Arqueología y Etnografía Americana*. 37-42.

Fontán, Marcelino. 2005. *Oswald Menghin: ciencia y nazismo. El antisemitismo como imperativo moral.* Buenos Aires: Fundación Memoria del Holocausto.

Garbulsky, Edgardo. 2004. La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales. *Cuadernos de Antropología Social.* (20): 41-60.

Gil, Gastón. 2010. Neoevolucionismo y ecología cultural. La obra de Julian Steward y la renovación de la enseñanza de la antropología en la Argentina. *Revista del Museo de Antropología* (3).

_____. 2006. Ideología, represión e investigación de campo. La carrera de Antropología de Mar del Plata. *Anuario de Estudios en Antropología Social.* (3): 53-75.

González, Alberto Rex. 2000. *Tiestos dispersos. Voluntad y azar en la vida de un arqueólogo*. Buenos Aires: Emecé.

_____. 1960. La estratigrafía de la gruta de Intihuasi, (Prov. de San Luis, R. A.) y sus relaciones con otros sitios precerámicos de Sudamérica. *Revista del Instituto de Antropología*.

_____. 1959. Observaciones al trabajo de F. M. Miranda y E. M. Cigliano. "Ensayo de una clasificación tipológico-cronológica de la cerámica santamariana". *Revista del Instituto de Antropología*. 315-330.

Guber, Rosana, Mirta Bonnín y Andrés Laguens. 2007. Tejedoras, topos y partisanos. Prácticas y nociones acerca del trabajo de campo en la arqueología y la antropología social en la Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (32): 381-406.

Kohl, Philip y José Pérez Gollán. 2002. Religion, Politics and Prehistory. *Current Anthropology*. 43 (4): 561-586.

Laguens, Andres y Mirta Bonnin. 2009. *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales. Arqueología de Córdoba y San Luis*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Lázzari, Axel. 2004. "Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955)". En: Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. pp. 203-230. Buenos Aires: Paidós.

Luco, Susana. 2010. "De prehistoriadores aarqueólogos. Una etnografía del cambio de paradigmaen la práctica académica de la arqueología antagónica. UBA (1975-1983)". Tesis de Maestría, Instituto de Desarrollo Económico y Social-Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín.

Menghin, Oswald. 1952. Fundamentos cronológicos de la prehistoria de la Patagonia. *Runa* (5): 23-43.

Menghin, Oswald y Alberto Rex González. 1954. Excavaciones arqueológicas en el yacimiento de Ongamira, Córdoba, R. Argentina. *Notas del Museo de La Plata* 17 (67): 214-274.

Pérez Gollán, José Antonio 1998. Presencia de Alberto Rex González en la Universidad de Córdoba. *Estudios* (10): 17-30.

Ringuelet, Roberto. 1998. "Antropología social y arqueología". En: *Fundación Argentina de Antropología (ed.), Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la antropología Argentina*. pp. 47-60. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Soprano, Germán. 2010. La enseñanza de la arqueología en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Un análisis sobre el liderazgo académico de Alberto Rex González y Eduardo Mario Cigliano (1958-1977). *Revista del Museo de Antropología* 3(1): 171-186.

_____. 2009a. La antropología física entre la universidad y el Estado. Análisis de un grupo académico universitario y sus relaciones con las políticas

públicas del Instituto Étnico Nacional (1946-1955). *Estudios Sociales* (37): 63-95.

_____. 2009b. "Política, instituciones y trayectorias académicas en la universidad argentina. Antropólogos y antropología en la Universidad Nacional de La Plata entre las décadas de 1930 y 1960". En: Mónica Marquina, Carlos Mazzola y Germán Soprano (comps.), *Políticas, instituciones y protagonistas de la universidad argentina*. pp. 111-152. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de San Luis-Prometeo Libros.

_____. 2007. Continuidad y cambio en los estudios en etnología de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (1930-1976). *Anuario de Estudios en Antropología Social*. (3): 23-52.

Tarragó, Myriam. 2003. La arqueología en los Valles Calchaquíes en perspectiva histórica. *Anales del Museo de Gotemburgo*. (13): 13-42.

Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina[1]

Raúl Carnese[2], José Cocilovo[3] y Alicia Goicoechea[4]

1 Publicación original: Carnese, Raúl; José Cocilovo y Alicia Goicoechea 1991-1992. Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina. *Runa* (20): 35-67. Agradecemos a *Runa* la autorización de republicar este artículo.
Este artículo, presentado en el V Coloquio de Antropología Física "Juan Comas" (México 1989) y luego en la mesa de Historia de la Antropología, en el 3° Congreso Argentino de Antropología Social (Rosario,1990), se inscribe en una serie de artículos elaborados por colegas acerca del estado de las subdisciplinas antropológicas en torno al cierre de la última dictadura militar argentina (1976-1983) y tras dos décadas de violentas intervenciones a la autonomía universitaria y la discontinuidad política nacional. Junto a las revisiones sobre la antropología en general (G. Madrazo 1982, E. Garbulsky 1990), la antropología social (L. Bartolomé 1980, C. Herrán 1982, H. Ratier y R. Ringuelet 1998), el folklore (Blache 1990-1) y la arqueología (M.T.Boschín 1990-1991; A.M. Llamazares), es éste el único texto de la época que encara una trayectoria disciplinar en la cual no sólo se modificaron sus perspectivas teóricas y prácticas, sino también su denominación: antropología física ayer, antropología biológica hoy. Aunque no podemos dispensarle aquí la atención que merece la antropología física-biológica en la Argentina, Raúl Carnese, José Cocilovo y Alicia Goicoechea nos presentan un amplio panorama del quehacer de una de las clásicas subdisciplinas antropológicas, comprometida en el pasado con los genocidios de la Segunda Guerra Mundial (en un país que recibió a varios de sus emigrados, ver Kohl-Pérez y Silla, esta sección), pero también, empeñada en el renacer de un campo de conocimientos que sería decisivo para enfrentar el gigantesco desafío de reconocer a argentinos y extranjeros asesinados por fuerzas estatales y paraestatales, yacentes en tumbas ilegales y no reconocidas. Mientras este artículo se estaba escribiendo, se formaba el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF). Carnese (1941-2019) estudió antropología en la Universidad Nacional de La Plata, pero pasó a mediados de los ochenta a ocupar la titularidad de la única cátedra de la licenciatura antropológica de la Universidad de Buenos Aires, donde también se radicó su colega Goicoechea. Cocilovo, en cambio, desarrolló una trayectoria en la Universidad Nacional de Río Cuarto (en Córdoba). Posteriormente a este artículo, la Universidad Nacional de Córdoba redobló la presencia de la antropología biológica, ahora como parte de la especialidad homónima en la carrera de Antropología desde 2001. Complementar con secciones 3 (E. Garbulsky) y 9 (L. Fondebrider y V. Scheinsohn, A. Guglielmucci).

2 Al momento de la publicación, Sección Antropología Biológica. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

3 Universidad Nacional de Río Cuarto, CONICET.

4 Al momento de la publicación, Sección Antropología Biológica. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de La Plata.

Introducción

Evaluar el desarrollo de la antropología biológica en el país implica encarar el análisis de sus logros en función del tiempo e identificar los factores que influyeron en su progreso, que explican su retraso y que en definitiva determinan su situación actual. Su finalidad es prever el porvenir de la ciencia y recomendar la adopción de medidas correctivas para orientar su evaluación futura y asegurar un aporte básico al desarrollo de la sociedad. Algunos ensayos en esta dirección fueron realizados recientemente con el objeto de analizar y estimular la discusión de temas vinculados con la situación de la antropología física en el país y Latinoamérica (Schwidetzky 1984, Marcellino 1985, Cocilovo y Mendonga 1989).

El presente estudio fue realizado con la finalidad de contribuir al análisis histórico de la antropología física en la Argentina a través de sus principales tendencias y de las concepciones que condicionaron su evolución v determinaron la situación actual. Para ello, hemos empleado una periodificacion que tiene en cuenta los marcos teóricos y metodológicos predominantes en cada una de las etapas propuestas.

Decidimos comenzar el estudio a partir de la segunda mitad del siglo XIX, porque es en esos años cuando la antropología física se constituye como disciplina independiente de las Ciencias Naturales, incorporando sus técnicas (morfoscépicas y morfométricas) y el método tipológico provenientes particularmente de la anatomía comparada, de la zoología y de la paleontología y es, a su vez, cuando comienza con Florentino Ameghino a desarrollarse un proyecto positivista para la antropología Argentina, en un marco de consolidación de la teoría evolutiva. Esta concepción, que predominara hasta aproximadamente la década del veinte, será reemplazada progresivamente por las tesis hiperdifusionistas y antievolucionistas de los sostenedores de la escuela histórico-cultural. Esta nueva orientación tuvo una profunda influencia sobre nuestra disciplina hasta la década del sesenta. A partir de esa época y como consecuencia de los aportes del neodarwinismo y de la genética de poblaciones se produce dentro de la antropología biológica un replanteo de sus concepciones teóricas y metodológicas que, como veremos más adelante, se tradujo en un significativo avance de las investigaciones bioantropológicas.

Es preciso señalar que en la elaboración de este trabajo se han tenido en cuenta las principales contribuciones realizadas. Nos fue imposible incluir todas las personas que de una forma u otra cooperaron para generar el cuerpo de conocimientos que caracterizan a nuestra disciplina en el país y algunos trabajos estuvieron fuera de nuestro alcance. A pesar de ello creemos que la presente exposición, aunque de carácter preliminar, es suficiente pues proporciona los elementos de juicio necesarios para realizar una evaluación objetiva e independiente.

Desde 1860 hasta 1920

En 1860, Paul Broca organiza en Francia la primera catedra de antropología física, mientras que F. Galton en Gran Bretaña y A. Quetelet en Bélgica desarrollan la disciplina con un enfoque orientado hacia la biometría (Crognier 1989). Esta nueva ciencia, fundada como el estudio de la "Historia Natural del Hombre", toma a su cargo la constitución de un inventario de la diversidad humana, actividad que coincide con la generalización de la aventura colonialista de las grandes potencias, que responde a la nueva curiosidad europea por la humanidad exótica (Crognier 1989). Toda esta situación se da dentro de un marco de consolidación, tanto en lo cultural como en lo biológico, de las concepciones materialistas y del evolucionismo darwiniano, frente a las tesis creacionista-catastrofistas que en el plano científico sostenía Cuvier.

En la Argentina en esta etapa se destaca la extraordinaria labor desplegada por Ameghino tanto a través de sus aportes teóricos y metodológicos en el campo de la paleontología y de la antropología *como* por sus postulados filosóficos (Ameghino 1917). Entre sus principales contribuciones, Ameghino (1880) sostuvo la existencia del hombre terciario en las pampas argentinas. Elaboro tres árboles filogenéticos considerando en los dos primeros que el hombre pasó, en su proceso evolutivo, por un estado antropomorfo, teniendo el género Homo cuatro antecesores: *Tetraprothomo*, *Triprothomo*, *Diprothomo* y *Prothomo* (Ameghino 1884). Estas ideas son modificadas en 1909 al sostener que los antepasados de *Homo sapiens* serían prosimios de épocas geológicas tempranas (Ameghino 1909). Según Castellanos (1937), la concepción ameghiniana se adelantó por lo menos en seis años a la de Pingrin (1915); sin embargo, su filogenia fue criticada acertadamente. Kraglievich (1928) considero necesario marcar la concordancia con Pilgrim y señaló con énfasis que el "[...] supuesto rotundo fracaso, tan mentado, de las concepciones antropológicas de Ameghino suelen emplearse a menudo como una catapulta para intentar derribar con su embate toda la monumental obra científica del inmortal sabio argentino". En otras palabras, la crítica intentaba derrumbar no solo una explicación particular, sino todo el andamiaje teórico propuesto por Ameghino, su concepción transformista y su posición filosófica adscripta a las escuelas materialistas. Sus postulados contradecían el paradigma predominante en su época que se expresaba en el campo científico, a través de la influencia de Cuvier como sostenedor de la hipótesis del catastofismo-creacionismo, y de quien Burmeister –investigador alemán residente en el país– fue su continuador.

De acuerdo con Arenas (1989), la concepción evolucionista y materialista de Ameghino cumplió un importante rol en el pensamiento naturalista de nuestro país entre 1890 a 1910. Esto se debió a que por un lado se aceptó la realidad cambiante de la época y, por otro, se articuló con instituciones que formaron una

sólida trama donde se dieron las prácticas sociales que con solidaron el Estado liberal de fines del siglo XIX.

En 1907 aparece la revisión de Lehmamm-Nitsche vinculada con el problema de la antigüedad del hombre en nuestro país (Lehmann-Nitsche 1907a). Las ideas plasmadas son continuadas por Castellanos (1924), Rusconi (1941, 1959, 1962) y otros autores hasta el año 1960, a pesar de los trabajos críticos expuestos por Mocchi (1910) y por Hrdlicka (1912) y de las revisiones de Frenguelli y Outes (1924).

Las primeras misiones extranjeras de carácter científico arriban en esta época. Entre las más importantes debemos mencionar los estudios realizados en el sur de la Argentina, en yamanas, por Bove, Speggazzini, Lovisato (Bove 1888) y Hyades y Denilcer (1891). El noroeste fue visitado por la misión sueca de Nordenskjold (1902). Luego se destaca la misión francesa de Créqui Monfort y Senéchal de la Grange (1903-1904) que realizaron trabajos en el altiplano boliviano, algunos de cuyos resultados interesan para nuestro país (Chervin 1908). Paralelamente, durante esta época la actividad de investigadores argentinos y extranjeros residentes en el país también posibilitó el desarrollo de esta disciplina. Entre ellos debemos citar a Francisco P. Moreno (1874, 1876) y Ramón Lista (1887) en el sur argentino (Patagonia y Tierra del Fuego), a Fernando Lahille, quien en 1896 realizó estudios entre los onas (Lahille1926) y a Ten Kate (1892 y 1893).

En 1869 se fundó la Academia de Ciencias de Córdoba, en 1872 la Sociedad Científica Argentina y en 1884 el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Con estas instituciones se consolida la actividad antropológica en general y se forman las grandes colecciones a partir de expediciones auspiciadas por la institución platense. Las principales contribuciones al estudio de restos esqueletales fueron hechas por Vernau (1903), Ten Kate (1893 y 1896) y Outes (1909b y 1912).

En la primera década de este siglo, Lehmann-Nitsche relevo un grupo ona (Lehmann-Nitsche, 1927) y Outes estudio a hombres y mujeres ona y alakaluf (Outes 1909a). En 1905, se publica una descripción histológica de cerebros indígenas (Jakob 1905) y en 1911 aparece la obra de Torres sobre grupos cerámicos del Litoral fluvial (Torres 1911), a la cual se suman los trabajos de Dillenius sobre materiales de la Quebrada de Hiunahuaca (Dillenius 1910 y 1913) y los de Outes sobre patologías y materiales óseos del sur de Entre Ríos (Outes 1909b, 1911 y 1912).

Entre 1918 y 1924, Martin Gusinde realizó una serie de trabajos en Tierra del Fuego, en colaboración con otros investigadores. Su obra constituye un verdadero modelo de investigación integral por la recuperación de información relevante desde el punto de vista etnográfico y biológico (Gusinde 1982/86/ 89/91).

Las contribuciones de Ten Kate proporcionan la descripción de seis hombres del Valle Calchaqui, dos guayaqui del Paraguay y cuatro chiriguanos (Ten Kate 1896, 1897, 1904). Para poblaciones del Gran Chaco, además de las tempranas referencias de Fontana (1881), debemos mencionar a Lehmann-Nitsche quien obtiene información primero sobre 23 individuos de origen guaycurú, y posteriormente sobre chiriguano, choroti, mataco y toba, proporcionando una importante base de datos (Lehmann-Nitsche 1904, 1907b, 1915a, 1915b).

De especial significación son los trabajos de Marelli producidos en las primeras décadas del siglo (1909, 1914, 1919) en colecciones craneanas de Patagonia porque fue el primero en utilizar técnicas estadísticas y diseños experimentales sencillos para el análisis de datos antropológicos. Otro de sus méritos fue haber publicado el mayor banco de información métrica disponible para Patagonia. Esta concepción de trabajo fue prácticamente ignorada por las principales figuras que a su turno dominaron este campo de las ciencias, hasta nuestros días.

En 1903 Lehmann-Nitsche dicta el primer curso libre de antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires (Lehmann-Nitsche 1921). Su contenido se vinculaba principalmente con la variabilidad biológica y las razas humanas. En 1905 es nombrado catedrático en esa Facultad siendo su materia oficializada en la Universidad de Buenos Aires. En 1908 Félix Outes es nombrado profesor suplente de dicha asignatura hasta 1917 y dicta un programa referente, en especial, a la paleo antropología argentina. A partir de 1906, Lehmann-Nitsche se desempeña como profesor de Antropología en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata; bajo su dirección se desarrollaron varias tesis doctorales (Dillenius 1913, Peralta 1920, Thibon 1907).

Desde 1920 hasta 1960

Las ideas evolucionistas, con su progresismo indefinido tanto en lo biológico como en lo cultural, se vieron fracturadas por la crisis de 1890; es cuando surge el espiritualismo del Centenario cuyo correlato filosófico fueron los paradigmas antimaterialistas y antievolucionistas desarrollados por las ciencias sociales. Su expresión neta en Europa fue la escuela histórico-cultural que comienza a dominar el campo de la antropología en coincidencia con la vigencia de políticas de corte autoritario. La tradición positivista pre dominante en los principales centros de docencia y de investigación fue reemplazada progresivamente dentro de un contexto político e ideológico apropiado (Arenas 1989). El máximo representante local del historicismo cultural fue José Imbelloni, quien a partir de la década del veinte hizo su aparición en el escenario científico del país. Su pensamiento dominaría la formación de varias generaciones. Su importante obra comienza con sus contribuciones a la "creaneotrigonometría", que, en realidad, fue una propuesta

de *geometría craneana* (Imbelloni 1923a), y con aportes técnicos vinculados a la deformación artificial (Imbelloni 1925) y a la descripción de series locales (Imbelloni 1923b). Su concepción tipológica de la variación se impuso fácilmente en nuestro medio, mediatizando la real importancia de las contribuciones de Marelli, que hubieran podido fructificar en importantes líneas de investigación.

La descripción de series osteológicas, en algunos casos extensas, provenientes de lugares más o menos localizados, aunque fuera del contexto original del hallazgo, fue encarada por varios investigadores. Constanzé (1941, 1942a,1942b) se ocupó de los restos de Pampa Grande, Valle Calchaqui y Cuyo; Paulotti, Molina y Visuara (1949) publicaron los datos cronométricos de la serie de Belén y posterionnente de esta misma localidad y de Santiago del Estero (Paulotti y Paulotti 1950); Gonzalez (1944) reunió los materiales disponibles para Córdoba y Gaspary (1950) proporciona el relevamiento de los restos exhumados en un sitio del Delta del Parana.

La sistematización de la información disponible para Patagonia realizada por Bormida constituye una obra clave de la escuela morfológica argentina (Bormida 1953-1954), cuya inspiración domina hasta nuestros días en los trabajos de autores como Gerber (1966), Patti de Martínez Soler (1967) y Fortich Baca (1976). La exposición de datos craneométricos con el cálculo de valores medios y desviaciones estandars no implicó necesariamente un cambio de concepción por cuanto son varios los investigadores que seguirán adoptando la metodología descriptiva tradicional, como Chávez de Azcona (1967), Marcellino (1969), Marcellino y Ringuelet (1973).

Los estudios de crecimiento y desarrollo tienen origen en la pediatría practica y comienzan con los trabajos de Garrahan y Bettinoti (1922), Winocur (1942) y Bonfils (1951). Su finalidad esencial es establecer las curvas estándars de crecimiento en diversas poblaciones de nuestro medio a fin de permitir un mejor diagnóstico del crecimiento patológico. Posteriom1ente, es tos estudios fueron continuados bajo una óptica similar por Cusminsky (1966), Funes Lastra *et al.* (1975). Aunque este capítulo, también, es reivindicado por la Antropología Biológica (Pucciarelli 1989), no se lo emplea –con las excepciones de Ringuelet (1978), Pucciarelli *et al.* (1991) y Guimarey *et al.* (1991)– para explicar la diferenciación entre las poblaciones humanas producida por la interaccion entre genotipo y ambiente.

La evolución dentaria también resulta de importancia para la antropología biológica y, en este aspecto, deben destacarse los trabajos de Sachetti (1958) y más adelante los de Devoto y Perroto (1973) y Bellota *et al.* (1966) que, lamentablemente, no tuvieron continuación ni fueron renovados, aun, bajo una perspectiva odontológica integral a nivel poblacional.

A fines de la década del cincuenta se organizan las primeras carreras de antropología en Buenos Aires y en La Plata, hecho que debió convertirse en un hito de trascendencia para el desarrollo de la antropología biológica del país. En la Universidad Nacional de La Plata, esta carrera se desarrolla en el Museo de Ciencias Naturales y en la Universidad de Buenos Aires en la Facultad de Filosofía y Letras. Estos dos ámbitos determinaron diferentes concepciones sobre las características de las correspondientes curricula y con ello del perfil profesional del antropólogo. En La Plata la orientación fue influida por las ciencias naturales, mientras que en Buenos Aires lo fue por la antropología social y por la arqueología. Esto significó un factor real mente decisivo para el progreso de la antropología biológica en el país, pero la inexistencia de una masa crítica de especialistas de mediano y alto nivel fue determinante para que dicho progreso se vea en gran medida obstaculizado. El número de graduados es escaso en comparación con las otras ciencias antropológicas, y su formación continuó siendo de tipo tradicional.

Mientras que la antropología social y la arqueología experimentaron notables progresos, el conocimiento biológico del hombre permaneció congelado en la década de treinta. En lo sucesivo, el desarrollo de la antropología biológica dependió de inquietudes personales y de la organización circunstancial de grupos de trabajo con interés afín.

En este periodo se incorporaron los estudios serológicos para la caracterización de poblaciones aborígenes (en la Tabla 1 se detallan las poblaciones estudiadas en diversas investigaciones, desde 1927 a 1958. Se describen el número de muestras y de individuos analizados, así como también, los marcadores genéticos empleados para su caracterización). Entre 1927 y 1938 se circunscribieron a la determinación del Sistema ABO. En ese sentido, el primer trabajo en Argentina y Sudamérica fue realizado por Mazza y Franke (1927) sobre autóctonos del Norte Argentino. Posteriormente fueron analizados grupos mataco salteños Mazza y Franke (1928), Álvarez, (1938), chulupi, choroti, mataco y toba (Mazza *et al.* 1933); grupos guaraní ubicados cerca del Río Yaboti (Misiones) (Ribeiro *et al.* 1935) y pilagás y collas (Mazza 1933).

A partir de 1939, comienzan a emplearse otros marcadores grupales san guineos. Mazza (1939) analiza la distribución de los alelos LM y LN en Chulupi de la provincia de Salta. Hasta 1958 se conocen únicamente cuatro trabajos de serología genética: en dos de ellos –puneños de Jujuy (Paulotti *et al.* 1943-1945) y tobas de Formosa (Paulotti 1948)– solo se determinaron los factores del Sistema ABO. Pero, Scaro (1957-58) además de describir el Sistema ABO y MN, incluye la determinación de los factores D y Di^a de los Sistemas Rh-Hr y Diego respectivamente en una muestra constituida por 74 quechuas de la Quebrada de Humahuaca.

En la década del cuarenta y cincuenta, se realizaron estudios sobre poblaciones relacionadas históricamente con los aborígenes de la Argentina; deben mencionarse entre otros los trabajos de Urizar (1942) sobre los macé del Chaco Paraguayo y los de Sachetti (1953) sobre la serología de los aborígenes del Lago Titicaca (Bolivia). Por otra parte, Paulotti (1949) introduce un nuevo método en Antropología al realizar un estudio sobre la ceguera gustativa a la feniutiocarbamida (FTC) en tobas de Laguna Blanca con la finalidad de comprender la herencia de ese carácter, su comportamiento en relación con la "raza" y sus variaciones vinculadas al sexo y a la edad.

Una revisión de la genética serológica de esta etapa fue realizada por Palatnik (1966), quien además efectuó un análisis de la distribución de las frecuencias fenotípicas y génicas de los diferentes marcadores eritrocitarios, y los vínculos con un mapa génico tentativo para permitir una visión prospectiva en futuros estudios de campo.

Imbelloni (1937a, 1938a, 1939) apoyó la incorporación de los sistemas grupales sanguíneos en las investigaciones antropológicas porque, aparente mente, los grupos sanguíneos tenían una extraordinaria eficacia heurística, dado que se heredan independientemente de la edad y el sexo, no se modifican durante el desarrollo ontogénico y es escasa o nula la influencia ambiental. Por esa razón, se constituían en elementos de interés para el establecimiento de diferenciación entre las poblaciones, permitiendo analizar sus relaciones genéticas y rutas migratorias.

Sin embargo, se consolidaron los trabajos morfológicos producidos por los autores adscriptos a la escuela histórico-cultural, cuya principal preocupación era sistematizar la información mas que resolver problemas de carácter evolutivo. La variabilidad biológica era comprendida e interpretada desde una metodología tipológica. Esta razón explica tanto la publicación referida a "los Ydmana y el ojo mongólico", o el anélisis de la estatura como elemento clasificatorio y el rescate de información sobre un grupo tehuelche (Imbelloni 1944, 1948, 1949), como los trabajos de Scolni de Klimann (1938) o el de Chillida (1943) sobre características del fémur y del humero humano.

La mencionada concepción tipológica se encuentra claramente indicada en los intentos de Imbelloni por obtener un cuadro clasificatorio de poblaciones sudamericanas (Imbelloni 1937b, 1938b, 1941, 1950, 1958, etc.) basado en características somáticas y creaneoscopicas. En adelante la tarea del antropólogo físico terminaba con un diagnóstico de pertenencia de los datos a alguna de las entidades "raciales" postuladas en esos trabajos. El alto nivel de incertidumbre asociado con el cumplimiento de este objetivo obedece tanto a la metodología tipológica en si como a la exclusión de otras fuentes posibles de variación biológica, además de la geográfica y cronológica) tales como edad, sexo y deformación artificial. Conspicuos ejemplos son la conocida contribución al conocimiento de

los constructores de sambaquies del litoral centro sur de Brasil (Imbelloni 1955) o los intentos clasificatorios realizados por Canals Frau (1950, 1953).

Dentro de ese contexto intelectual, Imbelloni considera –pero ahora a partir de la información proporcionada por los nuevos caracteres genéticos– que la labor del antropólogo, consiste en elaborar los números brutos de frecuencia de los cuatro grupos sanguíneos, de manera que se evidencie la relativa proporción de los genes y, posteriormente, en construir representaciones aptas para discernir la disposición, difusión e intensidad respectiva de los mismos en toda la superficie del globo con el fin de facilitar la deducción de juicios generales y clasificatorios, en el campo de la adjudicación racial y la agrupación geográfica. Imbelloni adscribe a la hipótesis de Bernstein que sostenía la existencia de tres focos de irradiación de las razas serológicas humanas y considera que "[...] la infiltracién de elementos recíprocamente distintos realizada en todos los lugares de la Tierra, en proporciones desiguales ha llegado a constituir la composición serológica de los pueblos" (Imbelloni 1955). Esta concepción hiperdifusionista descriptiva y clasificatoria no fue privativa de la antropología biológica Argentina, sino también de la europea continental hasta la década del sesenta. Como bien lo señala Crognier (1989), "la actividad de la antropología europea de la posguerra, no está en oposición con los trabajos de la época precedente. Por el contrario, parece haberla refinado con la inclusión de nuevos caracteres biológicos y nuevas técnicas como por un esfuerzo sin precedentes que lleva a las naciones que aun tienen colonias importantes (Gran Bretaña, Francia, Portugal, Bélgica) a sistematizar la información en sus posesiones de ultramar".

En síntesis, la incorporación de la genética serológica, si bien constituyo un cambio importante desde el punto de vista metodológico, no modifica la concepción básica de la variabilidad biológica de la época. El criterio tipológico de acuerdo a como fuera definido por Mayr (1968) y por Hennig (1968) fue, y aún sigue siendo, nodal en las explicaciones que se brindan en nuestra disciplina. Aun con los trabajos serológicos de Boyd (1950) se llega a una conceptualización raciologica similar, en lo esencial, a la de Blumenbach (Carnese 1989, Pucciarelli 1989). Lo que sucede en realidad es que se produjeron cambios en las técnicas más que en los aspectos teóricos y metodológicos, o en la posición del antropólogo con respecto al objeto de estudio.

Estos cambios se concretarán posteriormente cuando el concepto de población pase de una fase declamatoria a otra de verdadera aplicación (Pucciarelli 1989). Esta orientación será promovida, principalmente desde los Estados Unidos e Inglaterra, a partir de las investigaciones de Wright, Dobzihansky, Fisher, Haldane, etc. quienes intentaban armonizar los conceptos de la genética de las poblaciones con el neodarwinismo, insistiendo en la necesidad de entender la intervención del medio ambiente en la expresión de la variabilidad humana (Crognier 1989).

De 1960 hasta la actualidad

Tras haber permitido captar la amplitud de la diversidad humana, el método tipológico, que era inadecuado para analizar la variación, se transformó en un verdadero *impasse metodológico*. Había proporcionado documentación científica e informaciones únicas sobre numerosos grupos huma nos que constituyen aun hoy un material de una riqueza excepcional.

A partir de este momento, los adelantos de la antropología física son llevados a cabo por investigadores que han integrado el neodarwinismo en investigaciones sobre grupos humanos. Conscientes de las conquistas conceptuales y factuales de la genética de poblaciones, estén decididos a hacer del concepto de población –aplicado con precaución a las situaciones biológicas sociales complejas de las colectividades humanas–, la unidad de estudio de la diversidad humana (Crognier 1989).

Esta nueva concepción se corresponde con el abandono del método tipológico y con la incorporación de métodos estadísticos multivariados, qua se consideran más adecuados para analizar la variabilidad biológica. Las variaciones interpoblacionales comienzan a estimarse a partir de diversos coeficientes de distancias biológicas. Algunas de estas técnicas habían sido desarrolladas en la primera década del siglo por Czekanowski (1909). Más adelante, otras técnicas para medir esa diversidad fueron propuestas por Pearson (1926), Mahalanobis (1936), Rao (1948), Penrose (1954), Hiernaux (1965), Cavalli-Sforza y Edwards (1967), Masatoshi Nei y Roychoudhury (1974).

La antropología biológica comienza, entonces, a demostrar un interés creciente por los problemas relacionados con los procesos microevolutivos y la dinámica de la adaptación. También se enfatiza la incidencia que los factores socioculturales tienen sobre la biología de las poblaciones. Así, por ejemplo, la reducción de la mortalidad por medidas sanitarias disminuyo el efecto aparente de la selección natural a través de la mortalidad diferencial (Palatnik 1987). A su vez, se comprueba que grandes cambios en la fecundidad de las poblaciones fueron inducidos por factores socioculturales (Cavalli-Sforza y Bodmer 1981).

La concepción analítica que domina el criterio somatométrico de este periodo, permitió determinar, entre otras cosas, qué condiciones socioeconómicas adversas influyen sobre la estatura, que había sido reivindicada antes como adecuada para el establecimiento de clasificaciones raciales. Esta variable junto con otras de distinto nivel de información puede sufrir alteraciones en un ambiente proteínico calórico deficitario y, más aun, esas condiciones pueden ser la causa de una alteración del dimorfismo sexual (Baffi y Cocilovo 1989, Guimarey *et al.* 1991, Pucciarelli *et al.* 1991).

Uno de los conceptos fundamentales de la antropología biológica actual es que la distribución de los polimorfismos genéticos en las poblaciones es el producto de una interacción constante entre la constitución genética de los individuos y el medio ambiente. Un hecho probatorio es el de la anemia falciforme, que propende a conservar la variabilidad por medio de un polimorfismo estabilizado. Se observó que los individuos heterocigotas presentaban una resistencia a la malaria (enfermedad de alta incidencia en África Ecuatorial, Mediterráneo, India y Asia Meridional) muy superior a la de los individuos homocigotas (HbA HbA). Por lo tanto, el alelo Hbs, cuyos efectos son letales para los homocigotasj alcanza y conserva frecuencias elevadas en las zonas maláricas al dar a los heterocigotas (Hb- Hbs) una ventaja de supervivencia y por consiguiente de reproductibilidad sobre los homocigotas Hbs. Un hecho remarcable se produjo cuando se trasladaron esclavos negros desde África a otras regiones no maláricas como Estados Unidos; la frecuencia de Hbs bajó desde un porcentaje estimado hace 200 o 300 años en no menos del 22 % hasta el 9 % actual. Esto representa un claro ejemplo de cambio evolutivo rápido (de unos pocos siglos) debido a traslado (migración y flujo génico) en condiciones ambientales favorables, en este caso no maláricas. Otros ejemplos susceptibles de analizarse en relación con la malaria son la talasemia y la deficiencia a la Glucosa-6-Fosfato Deshidrogenasa (GGPD). También, aparentemente, los grupos sanguíneos O, A y B estarían relaciona dos con la peste, viruela y sífilis respectivamente. Las evoluciones geográficas y clínicas parecen avalar esas asociaciones, aunque aún se requieren nuevos estudios que sostengan esa afirmación (Coon 1969, Dobzhansky 1978).

También, se sabe que en poblaciones negras de África los portadores del fenotipo Fy (a-b-) serían más resistentes a la malaria y que la endemia seria mantenida mientras existan individuos Fy (a+) Fy (b+) o Fy (a+b+) (Miller *et al.* 1975). Existen indicios de que la sustancia P_1-símil presente en áscaris y otros parásitos intestinales estaría comprometida en la producción de anticuerpos anti -P en un tercio de las mujeres con amenaza de aborto en Australia (Palatnik 1987).

Estas breves referencias nos permiten observar la forma en que el ambiente y las condiciones socioculturales influyen tanto sobre los rasgos de variación continua como discreta; por consiguiente, hoy se admite que para interpretar la variabilidad biológica humana es necesario tener en cuenta los factores bio-eco-socio-tecnológicos que en su interacción dinámica la de terminan.

Lejos está nuestra disciplina, en la actualidad, de ser considerada como una simple rama de las Ciencias Naturales y de dedicarse únicamente al estudio de la "Historia Natural del Hombre" tal como fue definida en el siglo pasado. Su ubicación precisa es sin duda la interface biología-cultura. Según Crognier (1989):

> [...] los antropobiólogos, tras haberse abierto a los genetistas y a los científicos sociales, se sienten también concernidos por los trabajos de los demógrafos. Estos cambios en las perspectivas que los investigadores en biología de poblaciones humanas conciben con respecto a su objeto de estudio tradicional, que es la población, traducen un desplazamiento de la disciplina de su antigua inserción en las ciencias naturales a un campo disciplinario que se halla en la intersección de las ciencias biológicas y ciencias sociales. Las investigaciones multidisciplinarias que comienzan a tener un tímido impulso son el producto lógico de la toma de conciencia de esta época.

En síntesis, esta etapa produce la ruptura epistemológica entre la antropología clásica y la antropología actual, y marca el pasaje de la antropología física a la antropología biológica.

Dentro de este contexto intelectual, las primeras contribuciones sobre genética de poblaciones humanas en nuestro país fueron desarrolladas por Palatnik, quien presentó su tesis doctoral sobre la distribución del factor Diego en 400 judíos, hizó una recopilación de datos seroantropológicos de la Argentina y realizó estudios de grupos sanguíneos incorporando nuevos marcadores (ABO, Rh-Hr, MNSs, P, Kell-Cellano, Kidd, Lewis, Duffy y Diego) en una comunidad de aborígenes ranqueles de la Provincia de Bue nos Aires (Palatnik 1964, 1966, 1968).

Población	Nº de muestras	Nº de individuos	ABO (1)	MN	RH-Hr (2)	Diego
Mataco	3	440	440			
Chulupí	2	337	337	282		
Chorotí	1	147	147			
Toba	2	596	596			
Pilagá	1	46	46			
N.O.A.(3)	3	518	518	74	74	74
Guaraní	1	107	107			
Macá	1	111	111			
Totales	14	2302	2302	356	74	74

[1] No se subagrupó A_1 y A_2
[2] Se empleó solo Anti-D
[3] Se incluyen en estas muestras nativos de la Puna Jujeña, collas y quechuas.

Tabla 1. Sistemas grupales sanguíneos en poblaciones aborígenes de la Argentina (Periodo 1927-1958).

Población	N° de muestras	N° de individuos	ABO (1)	MNSs	P	Rh-Hr2	Duffy	Kidd	Kell--Cellano	Diego	Lewis
Mataco	3	397	397	397	397	393	230	230	230	396	230
Chulupí	1	96	96	96	96	96	96	96	96	95	96
Chorotí	2	204	204	200	204	199	142	142	142	204	142
Toba	4	418	418	409	415	405	210	210	210	416	151
Pilagá	[1]	85	85	81	85	77					
Mocoví	1	68	68	63	55	66			69		74
Chiriguano	1	90	90	90	90	90	90	90	90	81	90
Chané	1	120	120	90	90	119	90	120	120	81	120
N.O.A.(3)	3	807	807	388	388	807	38	38	38	28	38
Mapuche	6	608	608	347	273	595	372	272	178	352	178
Totales	21	2893	2893	2151	2093	2847	1268	1198	1104	1707	1045

[1] Mutchinik y col. (1970) y Palma (1971) no subagruparon A_1 y A_2
[2] Mutchinik y col. (1970) y Palma (1971) emplearon solo anti-D. El resto de los autores utilozó 5 sueros (anti-D, -E, -C, -c,e-).
[3] Se incluyeron en estas medidas nativos de Salta, Jujuy y un grupo calchaquí.

Tabla 2. Sistemas grupales sanguíneos en poblaciones aborígenes de la Argentina (Periodo 1968 a la actualidad).

En tomo del Dr. Palatnik se reúne un equipo de investigación constituido por médicos bioquímicos, bioantropólogos y antropólogos sociales, los cuales practican un estudio integral de la comunidad toba de Fortín Lavalle (Palatnik 1975, Camese *et al.* 1975), procediéndose a la determinación de parámetros genéticos, biomédicos, clínicos, antropométricos, demográfico-genéticos y socioculturales y convirtiéndose, por ello, en el primer estudio realizado en Argentina donde la variabilidad biológica se analiza desde un enfoque holístico.

También se desarrollaron técnicas para la tipificación de sustancias solubles ABH (Palatnik y Carnese 1969, 1970a, 1970b y 1971) que luego se aplicaron a la investigación criminológica y forense (Palatnik y Camese 1972). Los primeros intentos de determinación de grupos sanguíneos en restos óseos o tejidos desecados fueren realizados por Gerber (1965-1966) y por Camese y Palatnik (1972).

Matson *et al.* (1969) analizaron por primera vez marcadores haptoglobínicos, además de les diferentes Sistemas Crupales Sanguíneos, en mataco, chulupí, toba,

chané, chiriguano y calchaqui de la Provincia de Salta; choroti del Chaco Argentina y mapuche del Neuquén. Un grupo mapuche de Chiquillihuin (Prov del Neuquén) fue estudiado bajo un enfoque más integral, proporcionándose información clínica, dermatoglífica, somatométrica y serológica (Grupos sanguinees ABO y factor D del Sistema Rh-Hr) (Mutchinilc y Castilla 1970). Estudios con otros criterios metodológicos fueron realizados para analizar el Sistema ABO en puneños del N.O. Argentina (Palma 1971).

Las distancias biológicas entre poblaciones usando rasgos serológicos y siguiendo la técnica de Cavalli-Sforza y Edwards (1967) fueron desarrolladas por primera vez en poblaciones aborígenes actuales por Palatnjk (1980). A instancias del movimiento estudiantil, en la Universidad de La Plata se renuevan los planes de estudio de la carrera de antropología entre 1965 y 1969 incorporando asignaturas como genética, matemáticas, estadística y antropología social. La curricula fue dividida en tres orientaciones: antropología social, antropología biológica y arqueología. Hasta este momento, el estudiante cursaba materias fuertemente impregnadas por la concepción histórico-cultural, ignorándose a autores como White, Steward, Childe, Wahsbum, Lévi-Strauss, etc. En esta época, en el Museo de La Plata la historia de los grupos de investigación fue sumamente azarosa en el marco de la disputa tradición-progreso. Al respecto debemos citar la resistencia a la creación de una Unidad de Genética Serológica, la cual debió concretarse en la Facultad de Bioquímica y Farmacia. Sus principales aportes (algunos de los cuales ya fueron mencionados), se plasmaron en varias tesis doctorales sobre temas como, por ejemple, la determinación de grupos sanguíneos en tejidos momificados (Camese 1971), la distribución de los polimorfismos de grupos sanguíneos (Cabutti 1977) y el estado secretor ABH en una población toba de Fortin Lavalle (Etcheverry 1977). De esta manera, se logró consolidar un grupo de trabajo que permitió la formación de recursos humanes en un área del conocimiento que tenía escasa o nula incidencia en el país.

En la época de 1970 también se renueva el estudio de los grupos prehistóricos a partir de una fuerte crítica a la escuela tradicional. Se producen algunas contribuciones orientadas en un marco teórico más realista asociado con el conocimiento de la biología de las poblaciones. Se abandona el concepto de "*raza*", se propone el estudio de grupos poblacionales (materiales provenientes de uno o varios sitios próximos) y la investigación de los factores de variación intramuestral (sexo, edad y deformación artificial), como requisito previo e ineludible para encarar la estimación de relaciones biológicas entre series de distintas localidades. Estos trabajos, que demandaban el manejo de un volumen considerable de datos y de cálculos complejos, fueron posibles gracias a la incorporación de diseños experimentales apropiados y al apoyo de técnicas de computación (Cocilovo 1973, 1975, Cocilovo y Toraglio 1978). Desde 1975 se realizaron varios estudios de

variación geográfica, gran parte de los cuales permanecieron inéditos hasta 1980 (Cocilovo y Marcellino 1973, Cocilovo 1981).

A partir de 1974 comienzan a desarrollarse una serie de experimentos destinados a probar hipótesis y observaciones antropológicas no corroborables desde el punto de vista descriptivo-comparativo. Pucciarelli desarrolla una serie de experiencias tanto en materiales humanos como en animales de laboratorio, con la finalidad de aportar información sobre los factores que influyen en la morfogénesis craneana (Pucciarelli 1974a, 1978, 1980, 1981a, Pucciarelli y Niveiro 1981). La incorporación de la experimentación a la resolución de temas antropológicos está basada en un antiguo concepto de Washburn (1943) y su factibilidad como método antropobiologico fue propuesto en nuestro medio (Pucciarelli 1974b, 1989, 1991).

La renovación intelectual de los setenta, que también se nota en las restantes Ciencias Antropológicas, sufrió una dura interrupción, desde 1976 hasta 1983 con el advenimiento de la dictadura militar. que cerro las carreras de Antropología de varias unidades académicas. El impacto de la época significo un retroceso significativo de la Antropología en general y en particular de nuestra disciplina. En los primeros meses de 1976 se produjo el desmembramiento de la Unidad de Genética antes citada, que siguió el mismo destino de muchos otros grupos de trabajo. Desde 1974 subsiste a los avatares de la época el llamado Laboratorio de Genética y Hemotipología en el Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba.

En la década del ochenta, Barcena amplía la información osteológica del Valle de Uspallata en Mendoza. Los estudios somatométricos continuaron con Vellard (1981) en diversas etnias del Chaco. Marcellino *et al.* (1984) y Pagés Larraya *et al.* (1978) incorporaron la tipificación de polimorfismos seroproteicos con técnicas electroforéticas en varias localidades de Jujuy y en poblaciones chaquerias respectivamente. Son muy escasas las investigaciones efectuadas sobre la distribución del sistema leucocitario HLA. El primer trabajo en el país fue realizado por Ciraudo *et al.* (1982 y 1985) en un semi aislado humano de la sierra de Comechingones (Cordoba), y en nativos de la Puna. Vullo *et al.* (1984) y Haas *et al.* (1985) hicieron lo propio sobre mataco y mapuche, respectivamente. Mientras que Pirosky *et al.* (1983) relevaron el locus DR en tobas migrantes a la Provincia de Buenos Aires.

A partir de 1979, el estudio de las poblaciones prehistóricas comenzó a consolidarse con la constitución de un grupo de trabajo argentino-chileno entre investigadores de varias instituciones (Museo Nacional de Historia Natural, Facultad de Medicina de la Universidad de Chile y Universidad Nacional de Rio Cuarto en Argentina). El efectivo apoyo al plan de trabajo propuesto solo se lograría en nuestro país cuatro años después.

En 1983 se produjeron algunas acciones que intentaban reparar el daño intelectual y moral sufrido, con la reincorporación de numerosos docentes e investigadores. Esto permitió organizar nuevos grupos de investigación. Por ejemplo, en 1986, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CO NICET) y de la Secretaria de Ciencia y Técnica de la UBA (UBACYT) se formé un equipo de investigación de carácter multidisciplinario que bajo la dirección de uno de los autores (F.R.C.) ha desarrollado trabajos en genética de poblaciones y en crecimiento y desarrollo de comunidades aborígenes y cosmopolitas (Carnese *et al.* 1987, 1988, Camese *et al.* 1990, Carnese *et al.* 1991a,1991b, Pucciarelli *et al.* 1991, Guimarey *et al.* 1991).

Este grupo de investigación efectuó los primeros estudios sobre la distribución de los polimorfismos cromosomicos en una comunidad toba de Villa Iapi (Quilmes, Provincia de Buenos Aires) (Jeison-Retyk y Camese 1991) y la tipificación molecular de los alelos HLA de clase II en mapuche de Blancura Centro, Provincia de Rio Negro (Theiler *et al.* 1991). Asimismo dentro de este campo de la bioantropología se creé el Equipo Argentino de Antropología Forense, que realizó importantes contribuciones en relación con la identificación de personas "desaparecidas" por la dictadura militar de los años 1976-1983.

En La Plata continúan los experimentos realizados por el equipo dirigido por Pucciarelli que investigan el impacto ambiental (principalmente desequilibrios nutricionales) sobre el crecimiento craneofacial en distintos ti pos de mamíferos. (Pucciarelli y Goya 1983, Pucciarelli y Oyhenart 1987, Pucciarelli *et al.* 1990). En Buenos Aires y en Río Cuarto se consolida el grupo de trabajo interdisciplinario coordinado por Cocilovo y formado por antropólogos, biólogos y matemáticos. Sus planes de investigación se integran a nivel sudamericano con grupos de antropólogos y genetistas de Chile y Brasil, y con el aporte sustancial de fondos recibidos de CONICET, SUBCYT y CONICOR (Argentina); CONICYT-FONDECYT (Chile) y CNPQ (Brasil).

El apoyo así recibido se traduce en la cantidad y en la calidad de las contribuciones producidas en el ámbito nacional e internacional, en el volumen de datos recuperados a nivel sudamericano, en el desarrollo de nuevos procedimientos estadísticos para facilitar el procesamiento de la información y en e1 nivel de aproximación alcanzado por los resultados y su discusión en el marco de una moderna concepción teórica. Podemos citar, entre otros, varios trabajos vinculados con el aporte de información básica en series pequeñas y en grandes colecciones (Bordach *et al.* 1985, 1989, Mendonca y Bordach (msa y msb); Cocilovo 1984, Cocilovo *et al.* 1982, Cocilovo y Baffi 1985; Cocilovo y cols. ms.), estudios de variación geográfica, como los realizados por Cocilovo y Di Rienzo (1985), Rothhammer *y cols.* (1984), Rothhammer *et al.* (1986), Cocilovo y Neves, ep, Neves y Cocilovo (1989) e investigaciones sobre variación cronológica como las

de Rothhammer *et al.* (1982), Quevedo *et al.* (1985), Cocilovo *et al.* (1987-1988), en los cuales se proponen modelos de relaciones de parentesco entre diversos grupos de nivel macro y microgeográfico y se sugieren los principales factores que influyeron en el proceso microevolutivo El problema de la influencia de la deformación artificial en la morfología craneana fue analizado prolijamente en varios trabajos citados anteriormente, y en particular en los producidos por Mendonca *et al.* (1986), Mendonga y Di Rienzo (1981-1982, 1983), y Cocilovo y Guichon (ep).

Mientras tanto, la escuela tradicional *se aggiomaba* introduciendo procedimientos numéricos para el estudio de materiales osteológicos. Se produce una serie de trabajos. Algunos se relacionan con la aplicación de técnicas de taxonomía numérica para identificar "tipos", "morfotipos" o "razas" (Salcedo *et al.* 1981). Otros se vinculan con el cálculo de distancias morfológicas entre diversos conglomerados, que difieren de lo avanzado originalmente, por la técnica empleada por el desafío experimental y por la composición por sexo, edad y deformación artificial de cada "muestra". Una serie muy particular de estos trabajos se basa en una versión local de la técnica vestibular de Fenart para la representación craneana que no tiene correlato lógico con los criterios esgrimidos por el resto del mundo científico. Se destacan en esta línea los aportes de Marcellino y Colantonio (1985) y Colantonio *et al.* (1986a, 1986b).

En la actualidad se promueve un debate abierto en relación con la función social de nuestra ciencia. Hay coincidencias respecto a la necesidad de promover la formación de recursos humanos en un marco teórico-práctico que facilite una efectiva transferencia a la comunidad. Es decir, se trata de estimular la generación de proyectos de investigación cuyos objetivos sean no solo el conocimiento y el diagnóstico de la realidad, sino también –y a partir de ello–, su transformación.

Hoy existen escasas líneas de trabajo y aún quedan otras no desarrolla das en el campo del crecimiento y del desarrollo, y en el de la nutrición. Sobre el particular creemos necesario sugerir el estímulo de grupos interdisciplinarios y el efectivo apoyo económico para que se encare el estudio de las poblaciones desde una perspectiva totalizadora –biológica, social y económica–, y a la vez promueva acciones que incentiven el proceso de auto gestión de las comunidades (formación de agentes de salud, creación de unidades sanitarias, educacionales, alimentarias, etc.).

En algún caso, estas propuestas se estén llevando a cabo; pero debemos recordar que no hay un proyecto nacional que las contenga. Por lo tanto, en esta etapa el desarrollo especifico de las mismas se circunscribe al esfuerzo muchas veces individual o voluntario de los equipos de investigación. A esto se suma una perversa crisis económica que afecta el desarrollo de la sociedad toda, y que en las tareas de investigación se expresa por el escaso apoyo oficial en el suministro

de fondos y por los magros salarios que perciben tanto becarios como técnicos e investigadores. Nuestros centros de trabajo carecen de una bibliografía actualizada. Las principales publicaciones periódicas de la especialidad o nunca llegaron o están incompletas o ya han cesado de recibirse. Si no se supera esta situación, se puede prever que sus logros futuros serán pobres y en muchos casos los mejores resultados dependerán de la capacidad de gestión de los distintos grupos de trabajo para captar fondos de instituciones privadas y extranjeras.

Instituciones de enseñanza e investigación

En la Argentina actualmente la antropología biológica se imparte en varias asignaturas dentro de carreras de licenciatura en ciencias antropológicas, por ejemplo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en las Facultades de Ciencias Naturales de las Universidades Nacionales de La Plata y Catamarca y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Rosario, en la Universidad Nacional de Tucumán y en la de Jujuy, y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro. Existe también como materia curricular en carreras de ciencias biológicas en la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad Nacional de Córdoba, en Rio Cuarto y en San Luis.

La investigación científica se desarrolla casi exclusivamente en instituciones universitarias, por grupos de trabajo que al mismo tiempo hacen docencia en las asignaturas especificas antes citadas. En Córdoba existe el Laboratorio de Genética y Hemotipología en el Instituto de Antropología (Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba), y en Jujuy, el Instituto de Biología de Altura dependiente de la Universidad local. En el Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, funciona una Sección de Antropología Biológica con becarios e investigadores. En el Museo de La Plata existe el Departamento Científico de Antropología, integrado por especialistas con distintas orientaciones. En Rio Cuarto, la principal actividad se cumple en la Orientación Antropología y Evolución (Facultad de Ciencias Exactas, Fisicoquímicas y Naturales de la Universidad Nacional de Rio Cuarto). El apoyo económico principal proviene del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de las Universidades, de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC), del Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba (CONICOR). También contribuyen algunas instituciones privadas, como la Fundación Antorchas.

Áreas de investigación y de docencia

Los principales temas de trabajo se vinculan con el estudio de la biología de poblaciones prehistóricas y actuales, orientados al análisis del dimorfismo sexual, la deformación artificial, paleodemografía, paleopatología, relaciones biológicas y microevolución, estilo de vida, crecimiento y desarrollo, salud y nutrición, grupos sanguíneos, dermatoglifos, etc. A estos temas debemos agregar los que se desarrollan en el campo de la experimentación biológica: morfogénesis craneana, factores genéticos y ambientales.

Asociaciones y colegios

En nuestro país existe la Asociación Argentina de Antropología, con sede en Buenos Aires, que agrupa a la mayoría de los especialistas en diversas ramas del conocimiento antropológico. Se destaca además la Asociación Cuyana de Antropología, con sede en Mendoza, también de carácter generaliza do. Recientemente se fundó la Sociedad Argentina de Antropología Biológica (SABA) y la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica (ALAB), con sedes en Chile, Argentina, Uruguay y Brasil. Por otra parte, los antropólogos argentinos de todas las especialidades integran el Colegio de Antropólogos dedicado a los aspectos de desempeño profesional.

Publicaciones periódicas y producción editorial

En la Argentina no existen publicaciones periódicas exclusivas de la disciplina. La producción actual se canaliza en revistas de Antropología general tales como *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, RUNA, *Revista del Museo de La Plata* (Sección Antropología), *Anales del Instituto de Arqueología y Etnología*, *Antropología*, *Publicaciones del Instituto de Antropología de Córdoba*, *Comechingonia*, etc. Recientemente apareció un pequeño boletín de la SABA y se encuentra en preparación la Revista de la ALAB.

Congresos, coloquios y reuniones en la especialidad

No se producen reuniones específicas. Los resultados de investigaciones particulares se exponen en congresos de otras especialidades: Biología, Arqueología, Medicina, etc. No obstante, esta situación se está revirtiendo: en el mes de noviembre de 1990 se desarrolló en Montevideo el Primer Congreso Internacional de Antropología Biológica organizado por la ALAB.

Síntesis final

La situación actual de la antropología biológica en la República Argentina puede ser comprendida como resultado de su desarrollo histérico, que se encuentra inmerso en un contexto intencional que influye de acuerdo con la alternancia de los focos de poder político, ideológico y económico. Desde la década del veinte se define la "escuela tradicional", de origen europeo y conocida en las restantes ciencias antropológicas como "histórico cultural", cuya influencia se traslada hasta nuestros días. Solo recién en la década del sesenta, y particularmente en la de setenta, se define la que llamamos "escuela actual". A continuación ofrecemos una síntesis de las principales características de cada una de ellas.

La escuela tradicional

Los miembros de esta escuela trabajaron en temas vinculados con el poblamiento, las migraciones y las razas; estaban profundamente preocupados por la sistematización de la información antropológica para la elaboración de esquemas clasificatorios y cuadros taxonómicos. La deformación artificial del cráneo también ocupo un espacio considerable en su producción. El marco teórico es hiperdifusionista, se cree en la asociación estrecha entre entidades biológicas y culturales, los hechos son sincrónicos y atemporales, la variabilidad biológica se reduce a entidades ideales, estables en el tiempo y en el espacio. El diagnóstico racial es el fin último de todo su estudio. Las variables para la descripción del objeto de estudio, son fundamentalmente morfoscópicas y métricas, y el método para su caracterización es la tipología. Sus seguidores –por adscribirse a un fuerte principio de autoridad– consideran irrebatibles conceptos y descubrimientos solo concebibles a nivel de hipótesis y de supuestos. Sus antecedentes pueden fácilmente detectarse en Alemania e Italia desde antes de la Segunda Guerra Mundial.

La escuela actual

La escuela actual se define alrededor de la década del sesenta y alcanza su mayor desarrollo entre 1970 y 1980 como consecuencia de un replanteo teórico y metodológico fuertemente influido por la biología de poblaciones, y por la búsqueda de nuevas direcciones frente a la incertidumbre de los contenidos logrados por la escuela tradicional. Sus principales temas se vinculan con la genética y la ecología (interacción genético-ambiental); el ori gen y la evolución de las poblaciones es una preocupación constante, así como la anatomía funcional y la adaptación, el crecimiento y el desarrollo, la salud y la nutrición.

Desde el punto de vista teórico sus miembros aceptan claramente que la especie se encuentra organizada en poblaciones locales, que estas entidades reales constituyen las unidades operativas de estudio, que no son estáticas sino que varían espacial y temporalmente, que entre ellas existen relaciones de parentesco susceptibles de ser estimadas, y que la evolución se produce por selección, deriva y migración. Los métodos y las técnicas incluyen el planteo de hipótesis, el empleo de diseños experimentales adecuados, el control de supuestos, la utilización de variables (atributos y métricas) exomorfológicas y genéticas y el proceso de la información con procedimientos estadísticos univariados y multivariados. Sus antecedentes pueden ubicarse en la renovación de las Ciencias Naturales y en la de la propia Antropología Biológica operada a partir de la década del cincuenta en Estados Unidos.

Actualmente existen tres líneas principales de investigación:

a) *Biología de poblaciones actuales*: en las Tierras Bajas y Altas se práctica la caracterización biológica y se estudia la adaptación biosocial, la salud, la nutrición, la genética y el crecimiento y desarrollo;

b) *Biología de poblaciones prehistóricas*: en las Tierras Bajas y Altas, a partir de la caracterización de cada grupo, se estudian las relaciones y afinidades biológicas, la variación geográfica y cronológica, el proceso de microevolución y la adaptación;

c) *Interacción genético-ambiental*: se realizan una serie de estudios en di versos animales de experimentación a fin de cuantificar el grado de influencia de factores relevantes del medio sobre el desarrollo céfalo-craneano y facial, con objeto de dirimir por la vía experimental las contradicciones irresolubles que plantea la craneología comparativa.

Formación de recursos humanos

Esta actividad se realiza a nivel de posgrado a través de becas y pasantías en laboratorios especializados. Se efectúan trabajos y tesis en los citados temas. Se dictan cursos y seminarios de actualización. Los recursos actuales se encuentran distribuidos por áreas geográficas y temáticas.

Agradecimientos

Nuestro sincero agradecimiento al Dr. Héctor Pucciarelli por la lectura crítica y sugerencias realizadas al trabajo original. A Silvia Valdano, a María Victoria Zavattieri y a Virginia Passarella por su ayuda en la preparación del manuscrito del presente artículo.

Referencias citadas

Álvarez, A. G. 1939. Comprobaciones biológicas en aborígenes argentinos. Consideraciones sobre los grupos sanguíneos de los matacos. Comisión Honoraria de Reducciones de Indias. *Publicaciones*. (6): 25-34.

Ameghino, F. 1917. Noción de Dios y noción de espacio. *Revista Filosofía*. 3 (6): 341-344.

_____. 1909. Le Diprothomo platensis. Un précurseur de l'homme du pliocène de Buenos Aires. *Anales Museo Nacional de Buenos Aires*. (19): 204-206.

_____. 1884. Filogenia. Principios de clasificación transformista basados sobre leyes naturales y proporciones matemáticas. Buenos Aires.

_____. 1880. *La antigüedad del hombre en el Plata*. Paris y Buenos Aires: Eds. Masson.

Arenas, P. 1989. "La escuela histórico cultural como producción social, 1930-1955". Proyecto de Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires.

Baffi, E. I. y J. A. Cocilovo. 1989. Evaluación del impacto ambiental en una población prehistóricas el caso de las Pirguas, Salta, Argentina. *Revista de Antropología*. (8): 39-43.

Bércena, R. J. 1980. Antropología física del Valle Provincia de Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología Americana*. (31): 109-184.

Bellota, A. R. *et al.* 1966. Modalidades de atrición en poblaciones primitivas. *Revista de la Asociación Odontológica Argentina*. (54): 64-65.

Bonfils, E. O. R. 1951. *Comprobaciones antropométricas en niños de la Provincia de Entre Ríos*. Provincia de Entre Ríos: Paraná.

Bordach, M. A.; O. Mendonça y H. L. Garro. 1985. Antropología física del sitio prehistórico de Potrero de Garay (Prov. de Córdoba). *Comechingonia*, 3 (5): 89-121.

Bordach, M. A.; O. J. Mendonça y V. A. Espaion. 1989. Características físicas de los antiguos habitantes del Embalse de Rio Tercero, Prov. de Córdoba. *Comechingonia*.

Bormida, M. 1953-54. Los antiguos patagones. Estudio de craneología. *Runa*. 6 (1-2): 1-96.

Boschin, M. y A. M. Llarnazares. 1986. La escuela Histórico-Cultural como factor retardatario del desarrollo científico de la Arqueología Argentina. *Etnia*. 5 (32): 101-115.

Bove, G. 1888. *Expedición austral argentina*. Buenos Aires.

Boyd, W. C. 1950. *Genetics and the Races of Man*. Boston: Little Brand Co.

Cabutti, F. N. 1977. "Polimorfismos de los grupos sanguíneos en indígenas Tobas del Chaco Argentina". Tesis Doctoral., Facultad de Ciencias Exactas, UNLP, La Plata.

Canals Frau, S. 1953. *Poblaciones indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

_____. 1950. *Prehistoria de América*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Camese, F. R. 1989. "Unicidad y diversidad de la antropología". CEFYL (Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires

_____. 1971. "Grupos sanguíneos en tejidos humanos. Sus implicancias antropológicas". Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP, La Plata.

Camese, F. R. y M. Palatnik. 1972. Estudios paleoserológicos de restos momificados de aborígenes argentinos. *Sangre*. (17): 201-210.

Camese, F. R. *et al.* 1975. "Genética de la población toba del Chaco Argentino. Antropología y Cultura". En: F. Barbieri y A. Legname (eds.), *Progresos en Bilogía*. Tucumán.

Camese, F. R.; R. A. Guichon y L. Pinotti. 1987. "Bases biológicas y sociales de la evolución humana". En: *Antropología*. Buenos Aires: Manuales de Eudeba.

Carnese, F. R. y A. Caratini. 1988. "Demografía genética de la población toba de Villa Iapi, Quilmes, Prov. de Buenos Aires". Primer Simposio Cubano-Mexicana de Antropología Física, La Habana, Cuba.

Camese, F. R. y A. S. Goicoechea. 1990. Análisis preliminar sobre la distribución de los grupos sanguíneos en una población toba de Villa Iapi, Quilmes, Prov. de Buenos Aires. *Revista Argentina* (3): 147-155.

Camese, F. R. *et al.* 1991. Grupos sanguíneos en una Población mapuche de Blancura Centro, Prov. de Rio Negro, Argentina. *Revista Española de Antropología Biológica*.

Camese, F. R. y A. L. Caratini. 1991. "Demografía genética de la Población mapuche de Blancura Centro, Prov. de Rio Negro, Argentina". En: *Actas VI Coloquio de Antropología Física "Juan Comas"*. México.

Castellanos, A. 1937. "Ameghino y la antigüedad del hombre sudamericano. *Asociación Cultural de Conferencias de Rosario, Publicaciones*. (2): 47-192.

_____. 1924. La presencia del hombre fósil pampeano medio del Valle Los Reartes (Sierra de Córdoba, Dpto. Punilla). Boletín de la Academia Nacional de Ciencias, 26: 404-418, Córdoba.

Cavalli-Sforza, L. L. y A. F. W. Edwards. 1967. Philogenetic analyses. Models and estimation procedures. *American Journal of Human Genetics*. (19): 233-257.

Cavalli-Sforza, L. L. y W. F. Bodmer. 1981. *Genética de las poblaciones humanas*. Barcelona: Editorial Omega.

Cocilovo, I. A. 1973. "Dimorfismo sexual y deformación craneana artificial en patagones del Chubut". En: *Actas II Simposio Internacional de Ciencias*. pp. 632-644. Córdoba.

Cocilovo, J. A. y A. J. Marcellino. 1973. "Hacia una moderna taxonomía aborigen. El análisis estadístico en un espacio multidimensional". *Cátedra de*

Antropología Biológica, 10: 1-5. Instituto de Antropología, UNC, Córdoba.

Cocilovo, J. A. y J. R. Toraglio. 1978. "Norma. Un programa para el cálculo de estadísticas muestrales y pruebas de normalidad". *Serie Contribuciones Técnicas*. 1, 29 pp. Universidad Nacional de Rio Cuarto.

Cocilovo, J. A. 1981. "Estudio sobre discriminación y clasificación de poblaciones pre hispánicas del Noroeste Argentino", *Publicaciones Ocasionales*, 36. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural.

_____. 1975. Estudio de dos factores que influencian la morfología craneana eu una colección andina: el sexo y la deformación artificial. *Revista del Instituto de Antropología*. (2): 197-212.

Cocilovo, J. A. *et al.* 1982. Microevolución en poblaciones prehistóricas del área andina. III. La población del Morro de Arica. Cronometría. *Revista de la Universidad Nacional de Rio Cuarto*. 2 (2): 91-111.

Cocilovo, J. A. 1984. Una nueva aproximación al concerniente de la población prehistórica de la Prov. de Córdoba. *Comechingonia*. 2 (3): 85-104.

Cocilovo J. A. y E. I. Baffi. 1985. Contribución al conocimiento de las características biológicas de la población prehistórica de Puerta de la Paya, Salta. *Rana*. (15): 153-178.

Cocilovo, J. A. y J. A. Di Rienzo. 1985. Un modelo biológico para el estudio del poblamiento prehispánico del territorio argentino. Correlación fenética-espacial. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (16): 119-135.

Cocilovo, J. A., F. Rothhammer y S. Quevedo. 1987-88. La aplicación de distancias biológicas para el estudio de poblaciones prehistóricas. *Rana*. (17-18): 83-109.

Cocilovo, J. A. y O. J. Mendonça. 1989. "Consideraciones sobre el desarrollo de la Antropología Biológica en la Argentina", Revista de Antropología, 4 (7): 32-35, Buenos Aires.

Cocilovo, J. A. y W. A. Neves (en prensa). "Afinidades biológicas entre las Poblaciones del Litoral de Brasil y de Argentina. Primera aproximación". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires.

Cocilovo, J. A. y R. A. Guichon (en prensa). La deformación craneana "pseudo circular" en las poblaciones indígenas de Laguna del Juncal. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires.

Colantonio, S. A. J. Marcellino y E. C. González Toledo. 1986a. Normalización do una nueva técnica derivada de la orientación vestibular II. Deformación circular. *Publicaciones del Instituto de Antropología*. (42): 37-62.

Colantonio, S. E.; A. J. Marcellino y E. C. González Toledo. 1986b. "Normalización de una nueva técnica derivada de la orientación vestibular III. Deformación tabular erecta". *Publicaciones del Instituto de Antropología*. (43): 7-32.

Coon, C. 1969. *Las razas humanas actuales*. Madrid: Guadarrama.

Constanzo, M. M. 1941. Restos humanos de Pa.mpa Grande, Salta. *Anales del Instituto de Etnología Americana*. (2): 239-254.

Constanzo, M. M. 1942a. Antropología Calchaqui. *Revista del Instituto de Antropología*. (2) (9): 213-318.

Constanzo M. M. 1942b. Datos sobre la antropología física de los antiguos habitantes de Cuyo". *Anales del Instituto de Etnología Americana*. (3): 323-338.

Crognier, E. 1989. Concepciones y estrategias de la Antropología Biológica en Europa Occidental desde 1945, m.s.

Cusminsky, N. 1966. "Estudio longitudinal de crecimiento y desarrollo del niño en La Plata". Notes Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires. (CIC), 3 (7), La Plata.

Czekanowski, J. 1909. Differentialdiagnose der Neandertalgruppe. Korrespondenzblatt d. deutschen. *Anthrop, Ethnol Urgesch*. (40): 44-47.

Chávez de Azcona, L. F. 1967. "Estudio osteologico" en E. M. Cigliano. Investigaciones antropológicas en el yacimiento de Juella. Revista del Museo de La Plata, 6, Sec. Antrop., La Plata.

Chervin, A. 1908. "Anthropologie Bolivienne Mission Scientifique G. de Crequi Montfort et Sénéchal de la Grange. III". Craniologie, Paris.

Devoto, F. C. H. y B. M. Perrotto. 1973. "Patología macroscopica dento-alveolar de la. población precolombina de Tastil". En: F. M, Cigliano. *Tastil, una ciudad pfeincaica argentina*. Buenos Aires: Ed. Cabargon.

Dillenius, J. 1913. "Cronometría comparativa de los antiguos habitantes de la Isla y del Pucara de Tilcara (Prov. de Jujuy)". Publicaciones. Sección Antropología, 12. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

_____. 1910. "El hueso parietal bajo influencia de la deformación fronto-parietal. Contribución al estudio somático de los antiguos calchaquies". Publicaciones. Sección Antropología. 7, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

Dobzhansky, T. *et al*. 1983. *Evolución*. Barcelona: Editorial Omega S. A.

Fontana, L. J. 1881. *El gran Chaco*. Eds. Ostwald y Martínez.

Fortich Baca, V. 1976. "Antecedentes antropológicos físicos de nord-patagonia", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 10 (N. S.), Buenos Aires.

Frenguelli, J. y F. F. Outes. 1924. Posición estratigráfica y antigüedad relativa de los restos de industria humana hallados en Miramar. *Physis*. (7): 277-298.

Funes Lastra, P. *et al*. 1975. *Desarrollo de niños normales de la ciudad de Córdoba a través de una muestra representativa*. Córdoba: UNC.

Garrahan, J. P. y S. Bettinotti. 1922. Peso y talla de los escolares de Buenos Aires. *Semana Médica*, 1234-1235.

Gaspary, F. 1950. Investigaciones arqueológicas y antropológicas en un cerrito de la Isla Los Marinos, Prov. de Entre Ríos. *Publicaciones*. (23): 1-66.

Gerber, M. S. 1965-1966. Estudio serológico en restos óseos de aborígenes argentinos. *Boletín Sociedad de Biología de Concepción*. (40).

Gerber, M. S. 1966. "Diagnostico racial de los antiguos habitantes de la costa patagónica, en base a la medición de los huesos largos". XXXVIP Congreso Internacional de Americanistas 2, Sevilla, España.

Giraudo, C., V. Gómez y A. Marcellino. 1982. Estudio inmunogenético en un semiaislado humano de la Sierra de Comechingones, Córdoba. *Medicina*. 42 (Supl. 1): 51-55.

Giraudo, C.; A. J. Marcellino y j. E. Dipierre. 1985. "Primera investigación de antígenos leucocitarios (Sistema (HLA) en nativos de altura del territorio argentino". I10 Jornadas Científicas de la Sociedad de Biología de Córdoba, Córdoba.

Gonzalez, A. R. 1944. "Algunas observaciones sobre los caracteres antropológicos de los primitivos habitantes de Córdoba". *Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore*. (9): 1-8.

Guimarey, L. *et al.* 1991. "Influencia medioambiental sobre el crecimiento de escolares de Villa Iapi, Quilmes, Prov. de Buenos Aires, Argentina" enviado para su publicación a Revista Latino americana de Nutricikin.

Gusinde, M. 1982-86-89-91. Los indios de Tierra del Fuego, 1(1-2) 1982; 2(1-3) 1986; 3(1-2), 1991; 4 (1-2), 1989, CAEA, Buenos Aires.

Haas, E. J. *et al.* 1985. HLA antigens and other genetic markers in the Mapuche Indian of Argentina. *Human Heredity* (35): 306-313.

Henning, W. 1968. *Elementos de una sisterndtica filogenética*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Hiemaux, J. 1965. Une nouvelle mesure de distance anthropologique entre populations utilisant simultanément des frecuences génique des pourcentages de traits descriptifs et des moyennes métriques. *Comptes Rendus de L'Academie des Sciences* (Paris), (260): 1748-50.

Iiidlicka, A. 1912. Early man in South American. *Bulletin Smithsonian Institution*. (52): 55-94.

Hyades, P. y R. Deniker. 1981. Anthropologie et Ethnographie. Mission Scientifique du Cap Horn (1882-1883). Ministerios de Marina y de Instrucción Pública. Edición Gauthier-Villars et Filos. 7, Paris.

Imbelloni, J. 1958. "Nouveaux apports a la clasification de l'homme américain". *Miscelánea Paul Rivet. XXXI Congreso Intencional de Americanistas*. 107-136, UNAM, México.

_____. 1955. "Sobre los constructores de Sambaqui. Yacirnientos de Paraná y Santa Catarina". *XXXI Congreso Internacional de Americanistas*, II, San Pablo, Brasil.

_____. 1950. La tabla clasificatoria de los indios. A trece años de su publicación. *Runa*.

_____. 1949. Los patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa*. (2): 5-58.

_____. 1944. Los yamanas y el ojo mongólico. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (4): 167-191.

_____. 1941. "Sobre craneología de los Uru. Supervivencias de razas australoides en los Andes". *XXVIIP Congreso Internacional de Americanistas*. Sesión de Lima, 1.

_____. 1939. Algunos nuevos problemas de taxonomía humana surgidos de la indagación serológica. *Physis* (16): 323-343.

_____. 1937b. Fuéguidos y Laguidos. Posición actual de la raza paleo-americana de Lagoa Santa. *Anales del Museo Argentina de Ciencias Naturales*. (39).

_____. 1923b. "Habitantes neolíticos del Lago de Buenos Documentos para la Antropología Física de la Patagonia Austral, 27: 85.

_____. 1938b. Tabla clasificatoria de los indios. Regiones biológicas y grupos raciales humanos de América. *Physis*. (12): 229-249.

_____. 1937a. Ramas humanas y grupos sanguíneos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (1): 23-49.

Jacob, C. 1905. "Contribution a l'etude de la morphologie des cerveaux des indiens" *Revista del Museo de La Plata*. (12): 55-72.

Jeison-Retyk M. S. y F. R. Camese. 1991. Chromosomal polymorphisms in a toba com munity of Quilmes (B. As, Argentina). *Journal of Physical Anthropology*.

Kraglievich, L. 1928. Singular concordancia del sabio inglés Pilgrim, con las ideas antropogénicas de Florentino Ameghino. *La Semana Médica*. (36).

Lahille, F. 1926. Materiaux pour servir a l'historie des onas. Indigens de la Terre de Feu. *Revista del Museo de La Plata* (23): 339-361.

Lehmann-Nitsche, R. 1927. "Estudios antropológicos sobre los Onas", *Anales del Museo de La Plata*. (2): 57-59.

_____. 1921. La antropología en la enseñanza universitaria argentina. *Humanidades*. (1): 437-451.

_____. 1915b. Relevamiento antropológico de una india yagan. *Revista del Museo de La Plata*. (23): 185-187.

_____. 1915a. Les indiens Ona (groupe Tshon) de la Terre de Feu. Etudes Anthropologiques. *Revista del Museo de La Plata*. (23): 174-184.

_____. 1907a. Nouvelles recherches sur la Formation Pampeanne et l'homme de la Republique Argentine. *Revista del Museo de Plata*. (14): 143-488.

_____. 1904. Etudes anthropologiques sur les indiens Takshik (groupe guaicuru) du Chaco Argentin. *Revista del Museo La Plata*. (11).

_____. 1907b. Estudios antropológicos sobre chiriguanos, chorotes, matacos y tobas (Chaco Occidental). *Anales del Museo de La Plata*. (1): 53-149.

Lista, R. 1887. Viaje al país de los Onas. Tierra del Fuego. *Revista Geográfica Argentina*. (5).

Lovisato, D. 1883. "Di Alcuni armi e utensili del Fueghini e degli antichi patagoni". Attidelle Reale Academia dei Licei. Mernorie, 11.

Mahalanobis, P. C. 1936. On the generalized distance in stadistics. *Proceedings of the National Institution of Sciences* (India). (12): 49-55.

Marcellino, A. J. 1985. "Antropología Física". En: *Antropología*. Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.

_____. 1969. Estudio osteológico y osteopatológico del esqueleto de Rio Chaquiago, Prov. de Catamarca. *Publicaciones del Instituto de Antropología*. (29): 73-99.

Marcellino, A, J. y S. Ringuelet. 1973. "Estudio antropofísico de los restos de Tastil". En: E. M. Cigliano, *Tastil, una ciudad preincaica argentina*. Buenos Aires: Ed. Cabargon.

Marcellino, A. J. *et al.* 1984. Fenotipos eritrocitarios y haptoplogínicos en la población aborigen de altura de la Prov. de Jujuy". XV? Congreso Argentino de Genética. Corrientes, Argentina.

Marcellino, A. J. y S. E. Colantonio. 1985. Relaciones morfológicas de los aborígenes prehispánicos del territorio argentino I: con aborígenes australianos. *Publicaciones del Instituto de Antropología*, (41): 7-17, UNC., Córdoba.

Marelli, C. 1919. "Nuevas investigaciones biométricas sobre primitivas poblaciones de la Patagonia", *Anales del Museo Nacional de Historia Natural*. (30): 197-236.

_____. 1914. Contribución a la craneología de las primitivas poblaciones de la Patagonia. Observaciones morfobiométricas. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural*. (26).

_____.1909. La complicación y sinostosis de las suturas del cráneo cerebral de los primitivos habitantes de la República Argentina. Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Naturales, La Plata. (Hay una publicación en la *Revista del Museo de La Plata*. 3 (2): 353-487).

Masatoshi Nei y A. K. Roychoudhury. 1974. Sampling variances of heterozigosity andgenetic distance. *Genetic*. (76): 379-390.

Matson, A. *et al.* 1969. Distxibution of heredity blood groups among indians in South American in Argentina. *American Journal of Physical Anthropology*. (30): 61-84.

Mazza, S. y I. Franke. 1928. Grupos sanguíneos de indios y de argentinos (Segunda Comunicación). *La Prensa Médica Argentina*. (15): 607-610.

_____. 1927. Grupos sanguíneos de indios y autóctonos del Norte argentino. *La Prensa Médica Argentina*. (14): 408-409.

Mazza, S., K. Shiuman y H. Gutdeutsch. 1933. Apud Steffan P. y S. Wellish Die Geopraphische Verteilung der Blutgruppen. *Rassenphysiologie*. (8): 38-47.

Mazza, S. 1939. "Los factores MN en sangre de indígenas del Chaco Argentino comparados con los de nativos de Buenos Aires". *Sociedad Argentina de Patología Regional* 1916-1918, Mendoza.

Mendonça, O. J. y M. A. Bordach (msa). Informe osteológico del esqueleto 16 E-1 de Parana, Entre Ríos.

_____. (msb). Osteología del Sitio "Las Lagunas". Neuquén, Argentina.

Mendonça, O. J. y J. A. Di Rienzo. 1983. La deformación craneana artificial en la serie masculina de Morro de Arica, Chile. Primera Parte. *Revista de la Universidad Nacional de Rio Cuarto*. 3 (1): 27-40.

_____. 1981-82. La deformación craneana artificial en la serie masculina de Morro de Arica, Chile. Segunda Parte. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 14 (2): 49-66.

Mendonça, O. J., M. A. Bordach y J. A. Di Rienzo. 1986. La deformación craneana artificial en la serie femenina de Morro de Arica, Chile. *Runa*. (16): 85-102.

Miller, L. M., S. Mason; A. Vorak; M. H. Mc Ginnis y I. K. Rothman. 1975. Eritrocyte receptors for (Plasmodium Knoulesi) malaria: Duffy blood group determinants. *Science*. (189): 561-563.

Mocchi, A. 1910. Apunti sulla Paleoantropologia Argentina. *Archivo per l'Antropologia e la Etnología*. (40): 203-254.

Moreno, F. P. 1876. Viaje a la Patagonia Septentrional. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*. (1).

_____. 1874. Cementerios prehistóricos de la Patagonia. *Anales Científicos Argentinos*. 1 (1): 2-13.

Mutchinik, O, M. y E. E. Castilla. 1970. "Observaciones genealógicas, dermatogliticas y distribución de grupos sanguíneos". En O. Degrossi, V. Pecorini y N. Alshuller. *Bocio Endémico*. pp. 41-60. Buenos Aires: Comisión Nacional de Energía Atómica.

Neves, W. A. y J. A. Cocilovo, 1989. Componentes creaneofuncionales y microdiferenciales de las poblaciones prehistóricas del Litoral Centro-Sur de Brasil. *Ciencia e Cultura*. 41 (11): 1071-1085.

Nordenskjold, E. 1902. *Précolumbische Salagewinnung in Puna de Jujuy*. Berlin: Vefhandlungen der Berliner Anthropologischen Geselschaft.

Outes, F. 1925-27. Noticias sobre los resultados de investigaciones antropológicas en la extremidad sudeste de la Provincia de Buenos Aires. *Physis* (8).

_____. 1923. Algunos antecedentes para la historia de las investigaciones de paleo antropología humana en el Rio de la Plata. *Boletín del Instituto de Investigaciones* (1): 305.

_____. 1912. Cráneos indígenas del Departamento Gualeguaychru, Prov. de Entre Ríos. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*. (73).

_____. 1911. Variaciones y anomalías anatomo-antropológicas en los huesos del cráneo". *Revista del Museo de La Plata*. (18): 53-144.

_____. 1909a. "Comunicaciones preliminares sobre los resultados antropológicos de un primer viaje a Chile". IVF Congreso Científico, Buenos Aires.

_____. 1909b. Observaciones sobre la complicación y sinostosis de las suturas del cráneo cerebral de los primitivos habitantes del sur de Entre Ríos. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*. (66): 286.

Pagés Larraya, F., N. Wyller de Contardi y E. Servi. 1978. Marcadores genéticos de la población aborigen del Chaco Argentino. *Revista del Instituto de Antropología*. (6): 217-241.

Palatnik, M. 1987. Antropogenética de los grupos sanguíneos en Latinoamérica, Rep. Argentina. *Revista Argentina de Transfusión*. 13 (1): 3-9.

_____. 1980. Diversidad genética en poblaciones argentinas. *Actas IV Congreso Latinoamericano de Genética*. (2): 369-375.

Palatnik, M. 1975. "Demografía: parámetros de implicancia genética". En: F. D, Barbieri y A. H. Legname (eds.). *Progresos en Biología*, 379-390, Tucumán.

_____. 1968. Grupos sanguíneos en Ranqueles de Argentina. *Sangre*. (13): 31-60.

_____. 1966. Seroantropología Argentina. *Sangre*. (11): 395-412.

_____. 1964. "Distribución del factor Diego (Dia) en judios argentinos". Tesis Doctoral. Facultad de Farmacia y Bioquímica, UNLP, La Plata.

Palatnik, M. y F. B. Camese. 1972. Inmunogenética de poblaciones extinguidas y vivientes: implicancia en la investigación criminológica y forense. *Revista Brasileira de Pesquisas Médicas e Biológicas*. 5 (5-6): 215-220.

_____. 1969. Una variante de 'mixed agglutination' para la detección de sustancias solubles ABH. *Ciencia e Cultura*. 21(2): 293-294.

_____. 1970a. Sustancias ABH en manchas experimentales. I. Su deteccion mediante una variante de MA. *Sangre*. 15 (3): 362-368.

_____. 1970b. Sustancias grupoespecificas ABH en manchas experimentales. II. Sensibilidad del método de M.A. *Sangre*. 15 (3): 453-460.

_____. 1971. "Tipificación ABO de piel y pelos humanos". *Revista de la Sociedad Argentina de Biología*. (46): 66-71.

Palatnik, M. y F. de Cabutti. 1975. "Aspectos genéticos monofactoriales eritrocitarios" En: F. D. Barbieri y A. Legname (eds.). *Progresos en Biología* 379, Tucumán.

Palma, N. H. 1971. Observaciones a propósito de la raciología puneña. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (5): 95-105.

Patti de Martínez Soler. 1967. Probables correlaciones raciales y culturales de una serie de cráneos de San Blas, Prov. de Buenos Aires. *Runa* (10).

Paulotti, O. L. y L. G. Alegria. 1943-1945. Grupos sanguíneos de los nativos de la Puna jujeña. *Anales del Museo Argentina de Ciencias Naturales*. (41): 21-28.

Paulotti, O. L. 1949. Comportamiento racial y sexual de las reacciones gustativas producidas por las carbamidas. *Revista del Instituto de Antropología*. (4): 309-324.

_____. 1948. Los tobas. Contribución a la somatología de los indígenas del Chaco. *Runa*. (1): 9-96.

Paulotti, O. L. y A. Dembo. 1949. Materiales para servir a la somatología de los indígenas chaquenses: Toba, Mocovi, Chulupi, Vilela, Guarayo y Chané. *Revista del Instituto de Antropología*. (4): 94-112.

Paulotti, O. L., E. Molina y C. Visuara. 1949. Contribución a la craneología de Catamarca (Rep. Argentina). *Revista del Instituto de Antropología*, (4): 249-268.

Paulotti, O. L. y T. M. de Paulotti, 1950. Tipos craneanos del noroeste argentino. *Revista del Instituto de Antropología*. (5-6): 45-47.

Pearson, K. 1926. On the coefficient of racial likeness. *Biometrika*, 17 (1): 105-118.

Penrose, L. S. 1954. Distance, size and shape. *Annals of Eugens*. (18): 337-343.

Peralta, S. 1920. *La talla de los conscriptos argentinos*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

Pilgrim, G. E. 1915. New Siwalik and their bearing on the question of man and Anthropoidea. *Records Geological Survey of India*. 16. Part. I

Pirosky, M. *et al*. 1983. Análisis genético de una población indígena toba. Estudio de la frecuencia del HLA-DR. *Medicina* (43): 281-284.

Pucciarelli, H. M. 1991. Nutrición y morfogénesis craneofacial. Una contribución de la Antropología Biológica Experimental. *Interciencia*. 16 (5): 248-253.

_____. 1981a. Growth on the functional components of the rat skull and its alterations by nutritional effects. A multivariate analysis. *American Journal of Physical Anthropology*. (56): 33-41.

_____. 1980, The effects of race, sex and nutrition on craniofacial dif ferentiation in rats. A multivariate analysis. *American Joumal of Physical Anthropology*. (53): 359-368.

_____. 1978. Craneocefalia development of the rat with respect to vestibular orientation. *Acta Anatémica*. (100): 101-110.

_____. 1974a. The influence of experimental deformation on neurocranial wormmn in rats. *American Journal of Physical Anthropology*. (53): 359-368.

_____. 1974b. El método experimental en Antropología Biológica. *Etnia* (19): 1-7.

Pucciarelli, H. M. y M. H. Niveiro. 1981b. Effects of post weaning malnutrition sur le development de l' ontogenese crani-faciele. *Cahiers d' Anthropologie*. (2): 97-108.

Pucciarelli, H. M. y R. G. Goya. 1983. Effects of post weaning malnutrition on the weight of the heal components in rats. *Acta Anatómica*. (115): 231-237.

Pucciarelli, H. M. y E. E. Oyhenart. 1987. Effect of maternal food restriction during lactation on craniofacial growth in weaning rats. *American Joumal of Physical Anthropology*. (72): 67-77.

Pucciarelli, H. M. 1989. "Contribución al concepto de antropología biológica". Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Pucciarelli, H. M *et al*. 1991. Sexual dimorphism in schoolchildren of the Villa Iapi Neighborhood (Quil mes, Bs. Aires, Argentina). *American Journal of Physical Anthropology*.

Quevedo, S., A. Cocilovo y F. Bothhammer. 1985. Relaciones y afinidades biológicas entre las poblaciones del Norte Semiarido de Chile. *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena*. (18): 248-268.

Rao, C. R. 1948. The utilization of multiple measurements in problems of biological classification. *Journal of the Royal State Society*. (10): 159-194.

Ribeiro, L. W.; E. Berardinelli y E. M. Roiter. 1935. Grupo sanguíneo dos indios guaranys. *Arch. Med. Leg. Ident.* (5): 59-65.

Ringuelet, S. 1978. Investigación auxológica diferencial de dos poblaciones argentinas. *Revista del Instituto de Antropología.* (6): 135-148.

Rothhammer, F., J. A. Cocilovo y S. Quevedo. 1984. E1 poblamiento temprano de Sudamérica. *Chungard.* (13): 99-108.

Rothhammer, F *et al.* 1986. *Origen y microevolucion de la poblacion chilena.* Santiago de Chile: Libro Banco O'Higgins.

Rotlihammer, F *et al.* 1982. Microevolution in pre historic Andean population. Chronologic creaneometric variations. *American Journal of Physical Anthropology.* 58 (4): 391-396.

Rusooni, C. 1962. Poblaciones pre y posthispánicas de Mendom. *Antropología* (2).

_____. 1959. Acerca del hombre fósil argentino y sus relaciones con las fuentes extinguidas. *Revista del Museo de Historia Natural.* (12): 13-113.

_____. 1941. Cronología de los terrenos neoterciarios de la Argentina en relación con el hombre. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias.* (35): 151-181.

Sachetti, A. 1958. *Odontología Andina. Ensayo antropológico sobre dentición permanente de los Aymara del Lago Titicaca, Bolivia.* Córdoba: Instituto de Investigaciones. Universidad Nacional de Córdoba.

_____. 1953. Studi ematologici della zona del Lago Titicaca, Bolivia. *Rivista di Antropologia.* (40): 189-231.

Salceda, S. *et al.* 1981. Ensayos de aplicación del análisis multivariado a la taxonomía humana prehispánica del territorio argentino. *Publicaciones del Instituto de Antropología.* (36): 49-69.

Scaro, I. L. 1958. Investigación del Factor Diego en aborígenes de la Quebrada do Humahuaca. *Revista de la Sociedad Argentina de Biología.* (34): 71-74.

_____. 1957. Distribución racial de los sistemas ABO, Rh, MN en la población de la provincia de Jujuy. *Revista de la Asociación Argentina de Biología.* (33): 117-120.

Scolni de Kliman, E. 1938. Sobre características del fémur en los varios grupos indígenas argentinos. *Physis.*12 (44).

Schwidetzlcy, Y. 1984. "Estudios de Antropología Biológica". En: R. Galván y R. M. Ramos Rodríguez (eds.), *Coloquio de Antropología Física "Juan Cormas".* pp. 75-85. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Serie Antropológica.

Spegazzini, C. 1884. Costumbres de los patagones. *Anales de la Sociedad Científica Argentina.* (17).

Ten Kate. F. C. 1904. Materiaux por servir a l'anthropologie de indiens de la Republique Argentine. *Reoista del Museo de La Plata.* (12).

_____. 1897. Notes ethnographiques sur les indiens guayaquis et description leur caracteres physiques". *Anales del Museo de La Plata.* (2): 5-38.

_____. 1896. Anthropologie des anciens habitants de la Region Calchaquie (Rep. Arg.). *Anales del Museo de La Plata.* (1): 1-62.

_____. 1893. Rapport sommaire sur une excursion archeologique". *Revista del Museo de La Plata*. (5): 329-348.

_____. 1892. "Contribution a la cranologie des auraucans argentins". Reoista del Museo de La Plata, 4, La Plata.

Theiler, G. F. *et al*. 1991. "Tipificación molecular de los alelos HLA de Clase II en una población de indígenas mapuches mediante amplificación enzimática del DNA (PCR) e hibridación con oligonucleótidos". Reunión Anual del Invierno de la Sociedad Argentina de Inmunología, Córdoba.

Thibon, F. 1907. La región mastoidea de los cráneos calchaquies. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires* 9 (3): 307-346.

Torres, L. 1911. "Los primitivos habitantes del Delta del Paraná". Biblioteca Centenaria, 4, Universidad Nacional de La Plata.

Urimr, R. 1942. Grupos sanguíneos de autóctonos del Chaco Paraguayo. *América Indígena*. (2): 49-50.

Vellard, J. A. 1981. Introducción al estudio biométrico de las poblaciones indígenas del Chaco. *Scripta Ethnologica*. (6): 155-166.

Verneau, R. 1903. *Les anciens patagons*. Impximeres de Monaco.

Vullo, C. M.; E. M. Celis; H. M. Serra y C. M. Riera. 1984. Study of HLA systemin a Mataco population: a. geographically isolated American Indian tribe. *T gens* (23): 33-40.

Washbum, S. L. Detwiler. 1943. An experiment bearing on the problems of Physical Anthropology. *American Joumal of Physical Anthropology*. (1): 171-190.

Winocur, P. 1925. Peso y talla de los escolares argentinos pertenecientes a la ciudad de Buenos Aires. *Revista de Higiene y Medicina Escolar*. 2 (2).

2. ARTICOLACIONES LOCALES DE LA EXPANSIÓN:
PROCESOS DE CLASIFICACIÓN, COLONIZACIÓN Y NACIONALIZACIÓN

Presentación

Con la sistematicidad de la historia, la meticulosidad de la arqueología, la apertura de la Etnología y los juegos conceptuales de la antropología social, la etnohistoria fue una de las últimas disciplinas en hacer pie en la academia antropológica argentina, para estudiar los lineamientos sobre los que se iría edificando "la Argentina". Esta sección reúne investigaciones etnohistóricas acerca de los modos de articulación por confrontación, dominación, subordinación, negociación y fusión entre las poblaciones prehispánicas –usualmente denominadas "indígenas" u "originarias"– y las fuerzas sociales y políticas ibéricas y criollas durante la conquista y el período colonial (Virreinato del Perú, Gobernación del Río de la Plata, y Virreinato del Río de la Plata). También incluye estudios sobre las articulaciones entre los pueblos indígenas y los poderes federales y provinciales en el período post-independentista, bajo las sucesivas denominaciones de Provincias Unidas del Río de la Plata, Confederación Argentina y República Argentina. Esta sección se complementa con las secciones 3, 4, 5, 8 y 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección:

Diaguitas – Misiones jesuíticas – Guaraníes – Fronteras – Caciques – Caudillos – Brujos – Curanderos – Huarpes – Etnogénesis – Momias – Antiguos – Tawantinsuyo – Misiones – Chaco – Pampa-Patagonia – Llanos riojanos – San Juan – Desierto – Ana Lorandi

Otras lecturas recomendadas

Andes. 2005. Al Doctor Guillermo Madrazo. *Revista Andes* (16).

Bechis, Martha A. 2008. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

De Jong, Ingrid. 2015. Entre el malón, el comercio y la diplomacia: dinámicas de la política indígena en las fronteras pampeanas (siglos XVIII y XIX). *Tiempo Histórico* (11):17-40.

Martínez Sarazola, Carlos. 2012. *La Argentina de los caciques, o el país que no fue*. Buenos Aires: Editorial del Nuevo Extremo.

Mandrini, Raúl J. 1985. "La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX". En: Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: EUDEBA.

Navarro Floria, Pedro y Walter Delrío (comps.). 2011. *Cultura y espacio. Araucanía y Norpatagonia*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa, Universidad Nacional de Río Negro.

Palermo, Miguel Angel 1986. Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en Argentina. *Runa* (16):157-178.

Presta, Ana María 2014. *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de La Plata, 1550-1600*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Sempé, Carlota, Susana Salceda y Marta Maffia (eds.) 2005. *Azampay. Presente y pasado de un pueblito catamarqueño*. La Plata: Ediciones al Margen.

Spota, Julio César. 2013. *El indio blanco. Mestizaje social en el Chaco argentino (1862-1938)*. Buenos Aires: IDES/CAS-Editorial Antropofagia (Premio "Eduardo Archetti").

Tell, Sonia e Isabel Castro Olañeta 2011. Dossier El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX. *Revista del Museo de Antropología de la UNC*. 4(1): 235-248.

Los diaguitas y el Tawantinsuyu: una hipótesis de conflicto[1]

Ana María Lorandi[2]

En el debate suscitado durante las sesiones de este simposium, los comentaristas John Murra y Richard Schaedel expresaron su asombro frente al hecho de que no se hubiese definido el concepto de frontera del Tawantinsuyu. El tema no se había discutido, en efecto, y fue muchas veces ignorado. De allí que, al redactar la versión definitiva de la ponencia presentada en este XLV Congreso Internacional de Americanistas, se dedicará especial atención a este problema.

---

1 Publicación original: Lorandi, Ana María 1998. "Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto". Dillehay, Tom D. y Patricia J. Netherly (eds.) *Las Fronteras del Estado Inca*. pp.198-215. Quito, Fundación Alexander Von Humboldt-ABYA-YALA.
Este artículo, publicado inicialmente en 1988 (45° Congreso Internacional de Americanistas), forma parte de la transición de la autora desde la arqueología del período Inka en el Noroeste Argentino (NOA) hacia la etnohistoria. Bajo la estrecha influencia de John V. Murra y la etnohistoria andina, Ana Lorandi (1936-2017) se vuelca al análisis de la documentación colonial. En este texto plantea un modelo original para comprender las relaciones socio económicas y políticas que el Tawantinsuyu fue estableciendo con las sociedades y culturas del NOA, teniendo como concepto clave la "doble frontera" (conflicto interno con los diaguito-calchaquíes, y externo con las sociedades de las tierras bajas). La operacionalidad de este modelo habría condicionado tanto los tipos de vínculos como las transformaciones que los españoles, tras una difícil conquista, pudieron establecer con estas sociedades. El análisis de las fuentes históricas de la temprana colonia permite reconocer los indicios de este modelo prehispánico, en diálogo con las evidencias de la arqueología. Aquí publicamos la versión revisada, que T. Dillehay y P. Netherly incluyeron en *Las fronteras del estado Inca* (1998). Graduada en Historia con especialidad en Arqueología en la Universidad Nacional del Litoral (Rosario, 1960), Lorandi hizo su tesis doctoral sobre arte rupestre en el NOA dirigida por el arqueólogo A.R. González (1967). Desde los 1980s se dedicó a la etnohistoria, investigó las relaciones entre las sociedades nativas y los estados Inca y colonial español. Además, dirigió el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, y su Departamento de Ciencias Antropológicas, fundando la sección de Etnohistoria como subdisciplina de la Antropología. Ver secciones 1 (M. Bonnín y G. Soprano), 3 (E. Garbulsky) y 7 (L. Bergesio y N. González).
Las autoras agradecen a Roxana Boixados por su colaboración para el armado de este contexto.

2 Investigadora del CONICET. Directora del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Tal como muchos lo hicimos, la "frontera" parecía definida por la perspectiva de la distancia entre la región estudiada y el centro nuclear del estado inca, es decir, de acuerdo a su condición de relativa marginalidad geográfica, en nuestro caso acrecentada debido a que no suscitó el mismo interés que la frontera norte, donde Tumipampa tuvo las pretensiones de ser otro Cuzco. No obstante lo anterior creo que el área diaguita y el Tucumán pueden ser vistos como una "frontera" y no solo por razones geográficas. Vayamos por partes.

Las relaciones culturales entre los Andes Centrales y el noroeste argentino, que integraba la mayor parte de la jurisdicción política del Tucumán colonial (que incluía también a Córdoba), se remontan a los tiempos iniciales de la ocupación humana en el territorio. Sin embargo, esta área sufrió procesos particulares que la distinguen de la zona nuclear. Es una región abierta a la penetración cultural y étnica proveniente de las tierras bajas chaqueñas y presenta una ecología que, en términos generales, es menos rica y variada que la frontera norte. Si bien incluye sectores muy fértiles, existen otros casi desérticos y no puede "competir" con el norte del Ecuador y el sur de Colombia donde la variedad de cultivos y la riqueza en oro ofrecían señuelos tentadores a las apetencias del Cuzco. Además, la frontera norte lo ponía en contacto con zonas más densamente pobladas que la nuestra y de manera especial con recursos, en casos inexistentes en los Andes Centrales. Incluso, desde el punto de vista minero, se pueden haber tenido buenas expectativas en el noroeste argentino, aún cuando los resultados, sin duda, no fueron espectaculares.

Para comprender la problemática vinculada a la frontera sur del Tawantinsuyu es necesario tener un panorama de la distribución étnica de la región. En publicaciones anteriores (Lorandi 1980, 1984) ya planteamos parcialmente este tema, en especial el que se refiere a la identificación de lo que fue el Tucumán prehispánico con referencia al posterior Tucumán colonial. Para una mejor aproximación a esta problemática, deberemos identificar primero los principales sectores en los cuales puede subdividirse el noroeste argentino, sobretodo aquellos que son necesarios conocer para los fines de esta presentación. Para el caso nos interesa distinguir las siguientes regiones étnicas:

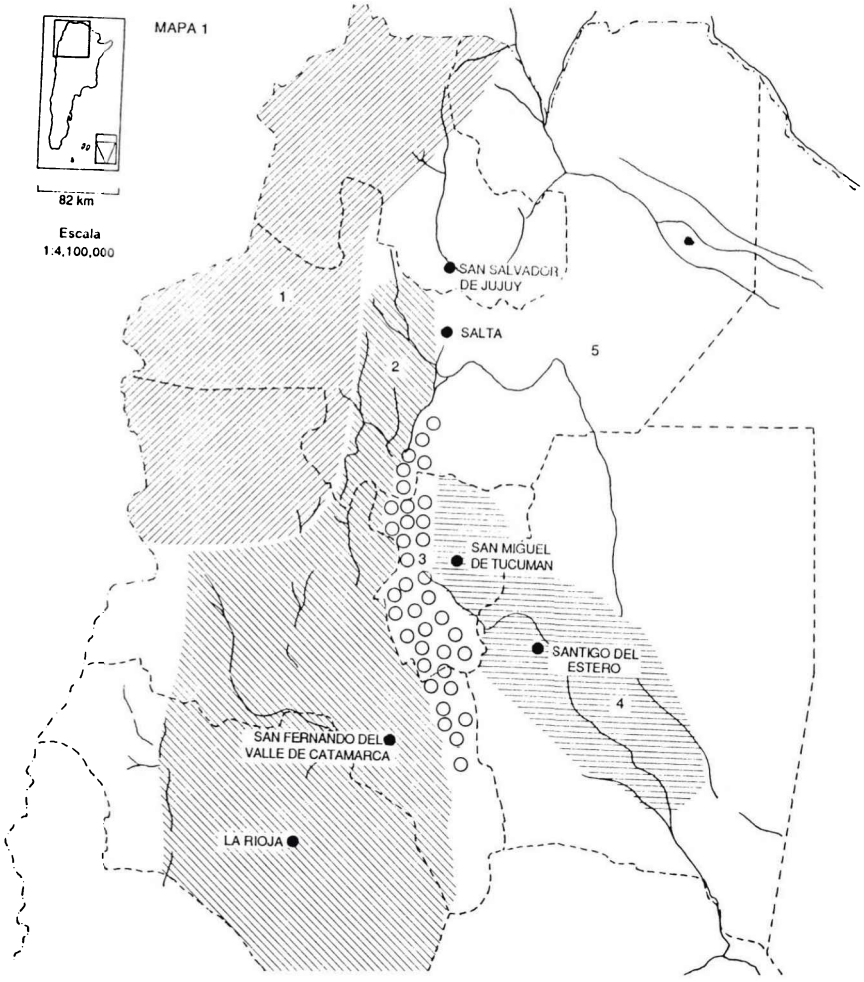


Figura 1. Puna. 2. Valliserrana Central. 3. Tucumán Prehispánico. 4. Chaoc San Tiagueña. 5. Chaco. La presente publicación se ajusta a la cartografía oficial establecida por el Poder Ejecutivo Nacional a través del IGM, Ley 22963 y fue aprobada por Expdte.Na.G.G.6 4020/19 de fecha 21 de abril de 1986.

I. El sector Noroeste Andino (NOA) está ocupado por la prolongación meridional del altiplano, es decir, la llamada puna argentina. La caracterización étnica de este sector en las fuentes relativas a las primeras entradas es nula o vaga, puesto que, en general, es considerado como parte del altiplano y no se le describe. Hay pocas menciones sobre sus habitantes, excepto las de los pueblos de Casavindo y Cochinoca, sin asignación étnica general. Por el momento, para los fines de esta discusión, no interesa internarnos en este problema. (Para más datos sobre este punto, ver Krapovickas 1978). En el mapa adjunto lo hemos indicado como Zona 1. (Figura 1)

II. El área valliserrana central (Zona 2 del mapa) comprende diversos valles y pampas, abiertos entre cadenas montañosas que se escalonan a lo largo de las Provincias de Salta, Catamarca y La Rioja y el oeste de Tucumán. Toda el área fue ocupada por una gran unidad étnico-lingüística denominada diaguita, de habla kakana ("serrano" en quichua). Dentro de este amplio territorio y del conjunto diaguita podemos distinguir diversos grupos étnicos o parcialidades. Si bien en las primeras entradas todos estos indios fueron designados como diaguitas, con el tiempo los pueblos que ocupaban los actuales Valles de Calchaquí y Santa María (o Valles Calchaquíes como denominación general) empezaron a ser identificados como calchaquí. Este apelativo es una hispanización proveniente de la extensión del "apellido" de un líder de la resistencia indígena llamado Juan Calchaquí.

Las investigaciones etnohistóricas demuestran que más tarde, a medida que los diversos grupos que habitaban estos valles pudieron ser individualizados con mayor precisión, el gentilicio calchaquí no aparece como autodesignación de ningún grupo étnico en particular. No obstante, se generalizó su uso para señalar en general a todos los habitantes de los Valles Calchaquíes. En consecuencia, cuando debamos referirnos a las poblaciones del valle en el sentido de "todos los habitantes del valle", usaremos también esta designación por razones de comodidad expresiva.

Por el momento conocemos la existencia de un cierto número de grupos étnicos o parcialidades que presentan una relativa coherencia política interna, así como de otros grupos sobre los cuales desconocemos sus relaciones o su más amplia filiación.

A los efectos de esta presentación parece oportuno mencionar solo las unidades étnico-políticas más importantes que deberemos incluir en el análisis del tema. Estos grupos se distribuyen de norte a sur de la siguiente manera:

1. En la originalmente llamada "provincia de Chicoana" (Valle Calchaquí propiamente dicho en sus sectores alto y medio) hallamos un grupo llamado pular que controla un amplio territorio en el valle y también fuera de él en el Valle de Salta (ubicado al este del Calchaquí).

2. El extremo sur del Valle Calchaquí y norte del actual Santa María fue habitado por diversas parcialidades, erróneamente denominadas calchaquíes, entre las cuales debemos mencionar en especial a los tolombón, colalao y paccioca.

3. En el centro del Valle de Santa María encontramos una unidad muy bien localizada "que tienen 11 pueblos" cuyos habitantes son llamados quilme.

4. En el sur del valle hallamos a los yocabil "con 10 pueblos", la mayoría recostados en las laderas del Aconquija y en la banda opuesta a los ingamana.

5. Hacia el sur, en los actuales Valles de Hualfín y en Andalgalá, hallamos a los malfin en el primero y a éstos y los andalgalá en el segundo.

6. En el Valle de Abaucán, próximo a la cordillera que nos separa de Chile, a los abaucán.

7. En el centro de la Provincia de Catamarca hay diversas parcialidades de estructura política más segmentada que las anteriores, aunque en general todas lo son.

8. En el norte de La Rioja hallamos a los sanagasta y otras parcialidades de menor importancia política y demográfica.

En suma, éstas eran las principales etnias del área central.

III. Hacia el este, ocupando las pampas altas y las vertientes orientales de las cadenas que forman el límite del Noroeste Argentina, hallamos la antigua provincia prehispánica del Tucumán. Estas sierras son: Aconquija, parte del Ambato, Alto, Ancasti y algunos cordones paralelos que descienden hacia la llanura tucumano-santiagueña.

El Tucumán Prehispánico fue habitado por diversos grupos con menor coherencia política que los del área diaguita y, en general, presentan características culturales mixtas, entre andinas y chaqueñas. En las primeras épocas de la ocupación hispana, esta región fue identificada como la tierra del cacique Tucma o Tucuman. Sin embargo, compartiendo el territorio con ellos hallaron los conquistadores hispanos a los *juríes*, designación genérica que significa "los que se visten con plumas de avestruz" (*ñandú*), las cuales fueron consideradas como behetrías y de hábitos semisedentarios. No obstante esto, los indios del Tucumán propiamente dicho se distinguen de estos otros por un mayor nivel cultural y político, pero nunca se logra una identificación étnica precisa de los vasallos del cacique Tucma o Tucuman.

Los *juríes* que comparten el territorio con los de Tucumán fueron luego llamados por nombre étnicos precisos tales como lule, solco y tonocoté. Para la región de Tucumán nos restan entonces otros dos grupos: los aconquija y los tafí que habitaban las pampas altas de las sierras y que confinaban con los diaguitas de los valles centrales.

IV. En la llanura interfluvial de Santiago del Estero habitaban, al menos, dos pueblos sedentarios, identificables por las claras diferencias en sus tradiciones cerámicas aunque participaban de un patrón de poblamiento común. Estos grupos eran los tonocoté y posiblemente los lule. Una de las tradiciones alfareras de Santiago se expande hacia el oeste y penetra la región tucumana. Ese es uno de los indicadores de las relaciones étnicas que podrían haber mantenido ambas subregiones del noroeste. Lo cierto es que la llanura santiagueña no formaba parte del Tawantinsuyu cuyo límite oriental pasaba por la frontera del territorio de Tucuman.

En términos generales, dejando fuera de consideración el área puneña, las tres grandes regiones étnicas quedan identificadas con el nombre que los españoles dieron a esta nueva provincia, es decir, de tucumán y de juríes y diaguitas. Si insistimos en dilucidar este punto, que ya hemos tratado en trabajos anteriores, es porque el mismo se torna imprescindible para evaluar los informes referentes a la conquista de la región por parte de los incas, dado que es necesario hacer compatibles las opiniones de diversos autores que han tratado el tema.

Por ejemplo, Garcilaso sostiene que los indios del Tucumán ofrecieron voluntariamente su vasallaje al Inca. A su vez, Lozano afirma que los calchaquíes resistieron ferozmente esa conquista. Si se engloba a las dos regiones, la de los diaguitas y Tucumán, en una misma unidad estas afirmaciones parecen contradictorias, puesto que consenso o incluso alianza y luego coerción parecen incompatibles. Si consideramos, en cambio, que cada sector tuvo una historia prehispánica independiente, en ese caso merecen un análisis diferente.

Respecto a las fuentes, lo primero que nos ha llamado la atención es la escasez de datos relativos a nuestra zona en las obras de los cronistas peruanos. Para esto hay razones históricas vinculadas al tipo de ocupación hispánica que expondremos más adelante, pero lo cierto es que las noticias sobre la conquista inca son muy vagas en cuanto a detalles o a las particularidades que tomó su dominio en esta región. La resistencia opuesta a los españoles por los indígenas del noroeste y la ausencia de riquezas que justificara el arribo de gran número de conquistadores son todos hechos que determinan que no existan crónicas tempranas escritas por testigos establecidos en la tierra. Los datos de Cieza, Garcilazo, Montesinos, Santa Cruz Pachacuti, entre otros, son indirectos y casi circunstanciales. Esto también determina, sin duda, la imagen de marginalidad dada a la región.

Cieza de León nos habla del Tucumán como de una "frontera" en tiempos incas. Refiriéndose a los nativos de la zona dice: "[...] fácilmente los pudieron los orejones atraer a que se dieran por vasallos del Rey Inca e concertaron que su amistad fuese perpetua, e ellos obligados a no mas de aguardar aquella frontera que no entrase ninguna gente por allí a dar la guerra a su Señor como esta paz fue hecha [...]" (Cieza [1553] 1947: Cap. XVI).

En trabajos anteriores (Lorandi 1980, 1983) interpreté que Cieza se refiere a la "frontera" oriental, que debió ser defendida de los ataques de los lulu, nómadas que presionaban hacia la sierra desde las tierras bajas del chaco-santiagueño. Ahora bien, reflexionando sobre la conducta colonial de los diaguitas, en especial la de las poblaciones que habitaban los Valles de Santa María y Calchaquí que resistieron al dominio español durante 130 años, este concepto limitado de "frontera", circunscrito a la porción oriental del territorio incorporado al Tawantinsuyu, me parece insuficiente.

El jesuita Pedro Lozano insiste en señalar el hecho de la resistencia calchaquí ante la invasión incaica. Opinión que mucho más tarde comparte el arqueólogo Juan B. Ambrosetti poniendo en duda la incorporación de la zona al imperio. Posteriormente, la arqueología ha demostrado que tal propuesta no corresponde a los hechos, dado que la ocupación inca está ampliamente documentada. No obstante, la cita de Pedro Lozano merece ser transcrita en su integridad porque ofrece matices que no han sido explorados en su justa medida. Pedro Lozano escribe:

> Otros finalmente, empeñados en introducir por cualquier camino el Imperio de los Ingas en Tucumán, dicen ahora, haber sido tradición entre los indios tucumanos que las milicias peruanas entraron por la parte de Salta, y prueban su dicho, lo primero por el lugar que en el valle de Calchaquí hasta hoy preserva, con el nombre de Tambo del Inga, y lo segundo con el pueblo y asiento que llamande Chicoana... porque para seguridad de esta conquista, mandó el Inga poner en aquel paraje... un fuerte presidio, cuya guarnición venía a sus tiempos, desde el valle de Chicoana, cercano a su corte del Cuzco, remudándose unos en lugar de otros y todos naturales de aquel valle por ser de los más fieles, y por esta razón llamaron a aquel sitio el Asiento de Chicoana en memoria de su patria... (Lozano 1874, IV: 8).

Pedro Lozano, a su vez, reproduce la opinión del padre Diego Lozano quien rechaza la idea de tal conquista. Sostiene este último que los calchaquíes eran indios indómitos. Nuestro autor, que se adhiere en general a esta tesis, la refuerza al señalar que: "[...] Los cuzqueños temblaban de solo el nombre de los Calchaquí, como que sabían, era gente indómita, fiera por extremo y caribes [...]" (Lozano 1874: IV,10).

Ahora bien, en otro libro del jesuita, *Historia de la Compañía de Jesús*, menos citado, insiste en el tema y confirma los matices del texto precedente:

> El poder amplísimo de los Ingas jamás domó el orgullo de los naturales de este valle y los españoles nunca pudieron rendir las duras cervices en más de cien años, si bien los tuvieron a raya, para que no embarazacen las Conquistas de otras Naciones, como también los Ingas procuraron tenerlos enfrenados... (Lozano 1754: I, Cap.X, 47).

Se ha desconfiado de las informaciones de este cronista por considerárselas tardías e indirectas. Sin embargo, su trabajo fue el de un verdadero historiador que buceaba en los documentos y, sin duda, dispuso de datos fehacientes, muchos actualmente no localizables.

Una vez más, la arqueología puede venir en nuestro auxilio para ayudarnos a comprender estos matices de los textos de Pedro Lozano. Pues bien, el sector del área ocupada por grupos diaguitas que comprende el sur del Valle Calchaquí, Santa María, Hualfín, Andalgalá y el centro de Catamarca presenta una particular modalidad en la ocupación inca. En todos los asentamientos estatales siempre está presente la cerámica que proviene del territorio que hoy consideramos el Tucumán Prehispánico. Si descartamos que esta alfarería, extraña a la región diaguita, no proviene de intercambios y nos ajustamos al modelo general andino, lo más probable es que dicha cerámica haya sido elaborada in situ por *mitmakuna* traídos a esa frontera oriental. En trabajos anteriores ya hemos avanzado esta hipótesis y los argumentos que la sostienen (Lorandi 1980, 1983, 1984b). Resumiendo, podemos decir que la misma plantea la posibilidad que los indios del Tucumán, acosados por los lule nómadas, se protegieran bajo el "paraguas" imperial. Estos nativos fieles fueron también instalados en la zona de los valles centrales como mitmakuna, una de cuyas funciones fue la de contener a los "bárbaros" del este. Esas funciones pudieron estar acompañadas del disfrute de ciertos privilegios tales como el vestir a la usanza peruana y aprender su idioma, otorgados como parte del sistema de reciprocidad obligada del estado. Más tarde, habiendo regresado estos mitmakuna a su antiguo natural luego de la caída del Cuzco, fueron los que expandieron el quichua en los llanos de Tucumán y Santiago del Estero, subregión que nunca fue incorporada al Tawantinsuyu pero que en tiempos preincas había sido su hábitat como lo muestra la arqueología.

No obstante, a la luz de la cita de Pedro Lozano también el texto de Cieza transcrito arriba adquiere otro carácter. En suma, la *frontera* no sería exclusivamente la oriental que, sin duda, debió ser defendida. La rebeldía diaguita de aceptar el dominio inca los obligó a soportar que su territorio fuera ocupado por grandes masas de mitmakuna fieles, instalados allí con el propósito de "tenerlos enfrenados", según la expresión de Pedro Lozano. Es decir, que además de las prestaciones

agrícolas o artesanales que pudieron cumplir, como lo demuestra la arqueología (Lorandi 1984, Williams y Lorandi 1985), debieron agregárseles también funciones de contención y guarda de las poblaciones difíciles de dominar.

Sin embargo, fuera de los datos de Pedro Lozano y de las evidencias arqueológicas, pocos son los informes que ayudan a aclarar este tema. Al principio de este trabajo mencionamos la escasez de datos en las crónicas tempranas. Muchas veces, aparentemente se engloba a Chile y al Tucumán en un solo conjunto. Cuando Guaman Poma enuncia las conquistas de los reyes incas, menciona que Pachacuti: "[...] conquistó [...] la provincia de Chile, Chaclla, Chinchay, Cocha [...]" (Guaman Poma [1615] 1980:89). Del mismo modo, al ilustrar sobre las conquistas del octavo capitán Apo Camoc Inga, Guaman Poma nos dice: "Y ance este baleroso capitan fue a Chile llevando cincoenta mil yndios soldados a la conquista [...] Y dicen que mató cien mil chilenos [...]" (Guaman Poma [1615] 1980: 137).

En ningún momento hay referencias concretas a la conquista del Tucumán ni de los diaguitas, si bien Tucumán es mencionado en otras páginas como parte del Tawantinsuyu. Otros cronistas, en cambio, traen algunas referencias. Por caso, Santa Cruz Pachacuti Yampqui consigna que en épocas de Tupa Inca los

> [...] Chiles hazian gente de guerra para contra el Inga y entonces despacha a un capitán con veinte mil hombres y otros a los Guarmeoaucas y Chilles y Tucuma, muy bién, trayéndoles mucho oro; los enemigos no hacen tanto daño en los de acá, antes con fazelidad fueron sujetados y los Guarmeoaucas lo mesmo. (Santa Cruz Pachacuti Yampqui [1613] 1950).

Del mismo modo, Montesinos sostiene que hubo diversas batallas y conflictos antes de lograr la paz (citado en Leviller 1926). Garcilaso, en cambio, presenta el asunto como una relación de vasallaje espontáneo ofrecido a los incas por los indios del Tucumán. En prueba de esta amistad entregaron:

> [...] mucha ropa de algodón, mucha miel muy buena, cara [maíz] y otras mieses y legumbres de aquella tierra [...] no trujeron oro ni plata porque no la tenían los indios ni hasta ahora por mucho que ha sido la diligencia de los que la han buscado, han podido descubrirla [...] (Garcilaso de la Vega [1609] 1960: V, Cap.25).

La enumeración de presentes corresponde, sobretodo por la miel, a productos propios de zonas boscosas. Pero esto puede corresponder a una versión oral recogida por Garcilaso en su juventud o a un relato donde se combinan informes originados en su conocimiento general de la región, dado que también comenta, como se desprende de la cita, que los incas no encontraron oro ni había sido hallado "hasta ahora", es decir en la época colonial.

Por otra parte, el vasallaje ofrecido en la forma descrita pudo ser tanto una reconstrucción tomada del modelo español, como una manifestación del acto final de paz, siempre revestido de ruegos y dones, propio del mundo andino. Finalmente, pudo tratarse de una estrategia de los indios del Tucumán para protegerse de los ataques de los nómadas chaqueños. Las tres hipótesis deben ser puestas en la balanza en el momento de considerar los problemas que nos ocupan.

En estas informaciones sobre el Tucumán o Chile no se incorpora expresamente el área diaguita, ni se la diferencia como zona particular. Ahora bien, si los cronistas peruanos no nos ayudan en esta tarea, la documentación originada en la zona es más explícita, como ya lo señalamos y la arqueología colabora ofreciendo datos importantes.

La existencia de mitmakuna está probada. Sabemos que ésta fue una política que tuvo especial énfasis en todo el altiplano meridional, donde las funciones de estos colonos estatales fueron primordialmente productivas (Wachtel 1980-81, del Río y Presta 1984). Al mismo tiempo, muchos de ellos estaban obligados a prestaciones militares en la defensa de la "frontera de los chiriguanos". Todo el arco suroriental del altiplano está salpicado de guarniciones que se prolongan por el sur hasta el Pucará de Aconquija.

Ahora bien, salvo estas referencias de Pedro Lozano, los datos históricos más precisos para basar nuestra hipótesis de conflicto se encuentran en el proceso colonial posterior. Llama la atención que dentro del territorio diaguita existían tres asentamientos designados con el nombre de Tucumangasta (o Tucumanaho). Uno de ellos, ubicado al norte de la actual localidad de San Carlos, en el Valle Calchaquí; el otro, al sur del Valle de Santa María en un lugar impreciso (tal vez Ingenio del Arenal) y el tercero, al sur de Andalgalá en el borde del actual Salar de Pipanaco. Sobretodo, el caso del primer Tucumangasta que hemos citado ha sido uno de los argumentos usados para sostener que los Valles Calchaquíes eran parte del Tucumán Prehispánico. Sin embargo, una cita de Herrera arroja cierta luz sobre este problema: "[...] entra [Diego de] Rojas al Tucumán y en Tucumano halla buena acogida como es natural, porque el español había heredado los derechos del Inca" (Herrera [1601-1615] 1934: Década VII, libro IV Cap. II).

Herrera incluye al Valle Calchaquí en Tucumán, pero hace hincapié en la obediencia de los indios, fundado en el traspaso de poder del Inca a los españoles. Sabemos que sus informes son indirectos y que no se puede avanzar en interpretaciones sutiles usando estos datos. Pero, como lo afirma Pedro Lozano, si Chicoana lleva tal nombre en memoria del lugar de origen de los mitmakuna ¿no puede ser que Tucumangasta también haya sido designado así en memoria de la procedencia de otros mitmakuna? Es decir, pueblos de gente del Tucumán instalados en territorio diaguita. En ambos casos, asentamientos de indios amigos del Inca.

Entre 1658 y 1659, los ingamanas, posiblemente antiguos mitmakuna estatales que habitaban el sur del Valle de Santa María en Punta de Gualasto (actualmente Punta de Balasto), mantuvieron una conducta ambigua en la guerra contra los españoles y finalizan por colaborar con ellos, perjudicando a las restantes poblaciones del valle.[3]

Estos ingamanas se mostraron amigos de los españoles y a su vez, reclamaban derechos sobre tierras en Andalgalá y en Hualfín donde habitaban "sus parientes y amigos", como se dice en fuentes diversas (Autos, Charcas 58, 2º cuad. ff.58-59. 1658). Los estudios recientes en el asentamiento inca de Potrero-Chaquiago en la zona de Andalgalá demuestran que hubo densa ocupación de mitmakuna provenientes del Tucumán Prehispánico, seguramente dedicados a explotar extensos predios agrícolas y a labores artesanales diversas (Lorandi 1983, 1984, Williams y Lorandi 1985). Lo mismo sucede en Ingenio del Arenal (Márquez Miranda y Cigliano 1961). Veamos un poco la relación espacial de estos asentamientos, probables localizaciones de colonos imperiales.

El primer Tucumangasta al que hiciéramos referencia está ubicado próximo al actual San Carlos, tal vez en la frontera entre los pulares y diaguitas. Desde allí se podía controlar el límite norte de las parcialidades calchaquíes. En el sur, en el Valle de Santa María originalmente llamado de Yocavil, tendríamos: al oeste, al pie de la Sierra del Cajón, a Punta de Gualasto (Gualasto: esquina) desde donde se supervisa el paso hacia el Valle de Hualfín (Carrara, Lorandi *et al.* 1960). Al mismo tiempo, este asiento permite vigilar el paso hacia el Valle del Cajón, acceso a la puna meridional.

A su vez, recostado sobre la ladera occidental del Aconquija, siempre al sur del Valle de Yocavil, encontramos el Ingenio del Arenal Médanos desde donde se controla el paso hacia el sur por la sierra de Capillitas a cuyo pie, a pocos kilómetros de Andalgalá, se encuentra el establecimiento Potrero-Chaquiago. Al mismo tiempo, por su ubicación el Ingenio del Arenal controla el acceso al Aconquija y a los establecimientos de Las Pavas y Pucará.

Finalmente, el tercer Tucumangasta se encuentra al borde del Salar de Pipanaco, que pudo tener esa ubicación original o ser un traslado colonial. De todas maneras, si lo primero fuera cierto, pudo estar ligado a la explotación del saladar y controlar al mismo tiempo el camino hacia Tinogasta y el Valle de Catamarca.

Sin considerar otros posibles asentamientos de colonos estatales, con los ejemplos mencionados podemos comprobar el valor estratégico de cada uno de ellos. Además, incorporando indios amigos en territorio conflictivo, se aseguraban las

3 Autos del proceso a Pedro Bohórquez, Legajo Charchas 58, 2o cuaderno, folio 25, del 12 de mayo de 1658 y folios 58 y 59 del 14 de junio de 1658, 3o cuaderno, folio 108 a 114 del 8 de julio de 1659, Autos, Charcas 58, ff 25, 58-59, ff, R-114.

explotaciones apetecidas y, asimismo, se colaboraba en la administración de las prestaciones rotativas asignadas a los diaguitas, poco propensos a cumplirlas.

Debemos considerar que cuando se instalaban mitmakuna se les concedían tierras para su propia manutención. Estos terrenos en muchos casos pasaron a manos de sus usuarios, sobretodo en estas regiones donde la colonización hispana fue escasa o nula. Después de 130 años sería muy difícil negar los derechos adquiridos. Por otra parte, sabemos que la recomposición de las comunidades a partir de componentes multiétnicos es un fenómeno frecuente que se constata a lo largo de todo el mundo andino. En la región tenemos el ejemplo del pueblo de Culumpí, donde se consigna una parcialidad Tucumangasta. ¿Se trata de una mitad o de un ayllu de tucumanos que quedó integrada dentro de un grupo étnico local? No lo sabemos, puesto que no se aclara en la fuente que otras parcialidades integraban la unidad. (Autos Charcas 58, 1658, 1°cuad., f. 23v). Pero es un caso que llama a reflexión, puesto que situaciones como ésta pudieron estar en el origen de los conflictos por tierras entre los ingamanas y los pobladores del Valle de Hualfín, conflictos que se perciben confusamente a mediados de 1600.

Si nuestra hipótesis es correcta, en toda la región se habrían incorporado colonos traídos de otras regiones. En el norte, en lo que Pedro Lozano llama el "presidio" de Chicoana, (posiblemente Potrero de Payogasta o la Quebrada de Luracatao con su fuerte llamado Elencot), adonde venían los indios por "sus tiempos", habían *mitmakuna* cuzqueños o, al menos, provenientes del altiplano. Esto explicaría la existencia arqueológica del estilo cerámico mixto denominado Inca-Paya y la influencia de otros estilos, visible no solo en el Valle Calchaquí sino también más al norte, en la puna y Quebrada de Humahuaca (Krapovickas 1981-1982). En todo el cuadrante septentrional del noroeste los establecimientos estatales incaicos tienen alfarería con rasgos del altiplano. El sector central del área, aquel que muestra relaciones entre los sitios inca y la cerámica de origen tucumano-santiagueño, habría sido controlado por mitmakuna del Tucumán mediante la instalación de guarniciones, algunas de las cuales fueron luego identificadas con el nombre de Tucumangasta. En el sur del área diaguita, en La Rioja y San Juan, lo mismo que en Mendoza (no diaguita) se habrían instalado colonos del altiplano (en Viluco) y chilenos. Solo de esta manera, los incas habrían podido controlar y mantener en paz una región que mostró tantos síntomas de rebeldía durante la época hispánica y, más aún, que muestra tantos indicadores arqueológicos de que la situación en tiempos imperiales no fue diferente.

Por lo que vimos hasta ahora, tendríamos dos argumentos para juzgar que la región, considerada globalmente, debió ser una frontera. Uno de ellos sería su relativa pobreza y marginalidad. El otro es la hipótesis del conflicto interno. En un trabajo reciente, Franklin Pease (1982) discute dos casos similares. Uno de ellos es el Reino Chimor y el otro Chachapoyas, este último en la Sierra. Como

lo demuestra este autor, la sola hipótesis de conflicto, el caso Chimor, no es suficiente para que un grupo étnico de una región pueda ser considerada como frontera. La situación de Chachapoyas se aproxima más a nuestro caso. Pease la considera marginal, entre otras cosas, por la ausencia de datos sobre los tributos debidos al Inca. Hasta el momento, nosotros no tenemos ninguna información sobre ese punto, excepto una noticia aislada sobre caravanas de oro llevadas hacia el Cuzco, pero no sabemos si se obtenía por prestaciones de los diaguitas o de los mitmakuna, siendo esta última, tal vez, la variable más correcta. Por supuesto, demás está decirlo, no tenemos nada similar a las visitas de Huánuco o a las de los lupacas.

En Chimor y en Chachapoyas, y como veremos más adelante en el área diaguita también, el grado de desestructuración sociopolítica fue mayor en aquellas zonas adonde, como entre los lupacas, el consenso para aceptar la dominación inca fue mayor. Es más, en cuanto a los chachapoyas, Espinosa Soriano afirma que:

> Entre los chachas cada ayllu y pueblo o grupo de ayllus o pueblos vivían independientes unos de otros. Cada ayllu se desenvolvía libremente en su pueblo y en su marca o parcialidad [...] Los curacas de ayllu no estaban sujetos a nadie [Más adelante agrega] [...] tenían una cultura uniforme y hablaban la misma lengua y tenían el mismo dios... nunca constituyeron un estado unificado [...] (Espinosa Soriano 1966: 233, 235, citado en Pease 1982).

Pease a su vez sugiere, basándose en Fortes y Evans-Pritchard, que puede tratarse de un caso de estructuras sociales enteramente independientes, pero con autoridades interrelacionadas (1982: 189). Los comentarios del colega peruano respecto al papel del Tawantinsuyu y sus efectos, en los cambios que produjo en cada grupo étnico, resultan muy valiosos para entender nuestro problema. En este caso, al aportar un nuevo ejemplo que, a su vez, presenta variables particulares, pretendemos hacer un pequeño aporte a la teoría general sobre la política del Tawantinsuyu y sus efectos en las estructuras sociales de los grupos dominados.

Es evidente que los diaguitas y en especial, los calchaquíes, no debieron ser presa fácil para los incas. Esta hipótesis de conflicto se sustenta, como ya dijimos, en la situación colonial, época durante la cual a pesar de las constantes luchas internas entre las distintas unidades étnicas, supieron conservar una política de solidaridad generalizada respecto al invasor. La jurisdicción española se hizo efectiva en los Valles Calchaquíes apenas en 1665 (Autos Charcas 58,78 1° cuad., f.34). En el sector sur del área diaguita, en Andalgalá, Hualfín, Catamarca y La Rioja, la ocupación hispana comienza precariamente y sujeta a muchas incertidumbres desde fines del siglo XVI. No obstante, en 1630 se produjo un levantamiento general y todos los diaguitas se aliaron tras el objetivo de expulsar a los españoles. La ciudad

de La Rioja se salvó a duras penas y la conmoción fue general. Hacia 1643 esta situación quedó bajo control en el sur, pero los Valles Calchaquíes continuaron incólumes en su resistencia. Solo después de una guerra sin cuartel, llevada a cabo en dos campañas, una en 1659 y la otra en 1664, así como con la posterior desnaturalización de todos los indios del valle (los quilme fueron llevados hasta Buenos Aires), se logra pacificar el Tucumán colonial y obtener la tan apetecida mano de obra que se les había escamoteado a los españoles por más de un siglo. Mano de obra, de todas maneras, notablemente disminuída por los efectos de las epidemias y, sobretodo, de las guerras. El proceso de despoblación ha sido, en líneas generales, irreversible hasta la presente.

Si las apreciaciones anteriores se ajustan a la realidad, serían la base para considerar que la región central del Noroeste Argentina fue, en efecto, una frontera que durante el período incaico tenía dos frentes de conflicto. Uno externo, hacia las tierras bajas desde donde los lule asolaban al Tawantinsuyu y otro interno, adonde era necesario controlar a los diaguitas, que no dieron muestras de consenso para aceptar su incorporación al estado inca. La región debió interesar a los cuzqueños por sus posibles riquezas mineras, si bien este es un punto controvertido. En una carta del padre León, jesuita que evangelizaba en los Valles Calchaquíes en 1658, se afirma que: "Cada año pasaban por este valle de renta al Inga quatrocientos carneros cargados de oro, la renta del Inga de estos quatrocientos enterraron en este valle quando oyeron que le avían muerto" (Autos Charcas 122).

Esta información es tardía e imprecisa, ligada al interés de los misioneros por conservar en los valles a Pedro Bohorquez quien comanda el último episodio de rebelión. En toda su extensión, la carta del Padre León, por su parte, muestra la ansiedad por hallar minas cuya localización, según los españoles, ocultaron los indios durante el largo período de resistencia. Pedro Bohorquez, según ellos, sería el encargado de develar esos secretos.

Además del oro, debemos considerar que la otra gran apetencia cuzqueña era la mano de obra. Si bien esta región no tuvo la misma densidad demográfica que el altiplano, no sería nada despreciable. No obstante que no hay información sobre traslados de diaguitas fuera del territorio, no sería improbable que los hayan enviado a Chile donde la riqueza minera era mayor. En el sur de Bolivia encontramos juríes, puestos allí por el Inca, para defender esa frontera de los ataques chiriguanos y donde permanecieron hasta fines del siglo XVI (del Rio y Presta 1984: 241-242). Ahora bien, hay que tener en cuenta que estos juríes eran pobladores del Tucumán prehispánico y no del área diaguita, por lo tanto eran fieles al Inca. Es difícil pensar que se les pudieran confiar obligaciones similares a indios de dudosa lealtad. Lo más probable entonces es que la mayor parte de las prestaciones diaguitas se hayan cumplido dentro de su propio "país".

Finalmente, hay que tener en cuenta que la región era el paso obligado en el camino hacia Chile si, como lo haría Diego de Almagro más tarde, se deseaba evitar la travesía del desierto de Atacama. Por lo tanto, controlando el noroeste argentino se aseguraba esa ruta y además se cuidaban las espaldas de Chile.

Hechas estas consideraciones, ahora podemos preguntarnos sobre las posibilidades de realizar estudios que nos aclaren algo más acerca de esta "*frontera*" meridional del Tawantinsuyu. Para ello, debemos evaluar la calidad de la información contenida en las fuentes en relación con la situación colonial; solo después podremos plantearnos los problemas etnológicos que deberíamos dilucidar.

En general, el estudio etnohistórico en el Noreste argentina se hace más difícil que en los Andes Centrales. Veamos las razones:

1. La penetración española encuentra grandes dificultades. Diego de Almagro la atraviesa solo en su viaje de ida a Chile en 1535. Diego de Rojas y su gente la recorren entre 1543 y 1545, en una expedición que, si bien duró tres años, fue azarosa y de la cual no obtienen ningún rédito económico. Este será un factor clave para comprender el resto del problema.

2. A partir de 1550, la ocupación española comienza a hacerse efectiva con los sucesivos intentos de fundar la ciudad del Barco que culminan con el establecimiento de Santiago del Estero en 1553 por obra de Francisco de Aguirre. Durante años, todos los esfuerzos para ocupar la zona más rica, es decir el interior de los Valles Calchaquíes, se estrellan contra una feroz resistencia indígena. Resistencia que solo permitirá la instalación de ciudades en el cinturón exterior de los valles, desde donde se ejerce una jurisdicción solo teórica sobre los mismos. Tan es así, que las encomiendas calchaquíes que se reparten nunca se hacen efectivas y sus depositarios no disfrutan de las prestaciones esperadas.

Tenemos así un factor de perturbación que marca una diferencia sustancial entre la colonización del Tucumán y la de los Andes Centrales. No existen relaciones económicas estables entre los diaguitas de los Valles Calchaquíes y los españoles y, en consecuencia, los datos etnológicos son escasos y fragmentarios. Disponemos de informes que relatan las "entradas" para pacificarlos o de escasas cartas producidas por los misioneros jesuitas, de las cuales la más extensa, aún así no demasiado rica en datos etnológicos, es la del padre Torreblanca, escrita en razón del último episodio de resistencia comandado por Pedro Bohorquez (Torreblanca [1696] 1984). Sin embargo, esa carta, que es una larga crónica de los sucesos fue escrita después de concluida la guerra ya lejos de su escenario y, además, tenía un objetivo concreto: limpiar la imagen de Pedro Bohorquez y la de la Compañía de Jesús, respecto a dicho episodio. Por lo mismo, los datos etnológicos son solo los necesarios para dar coherencia al relato.

Los primeros asentamientos hispanos entre los juríes (Santiago del Estero) y en Tucumán (San Miguel de Tucumán, Salta), pasaron por años de miseria e incertidumbre. Estaban relativamente aislados y poco comunicados con el Alto Perú. Más tarde, se logra completar el cerco con las fundaciones de La Rioja en 1591 y Jujuy en 1593. Pero como vemos, ésto se produce cincuenta años más tarde de la llegada de Pizarro al Perú. A pesar de las dificultades, los españoles continuaron interesados en ocupar la región. La razón debemos buscarla, sobretodo, en el descubrimiento de Potosí en 1545. Desde ese momento, la búsqueda de un puerto sobre el Atlántico para enviar la plata a España se convierte en una obsesión de los sucesivos gobernantes.

Hacia 1570 el Virrey Toledo bombardeará con cartas y órdenes a los gobernadores del Tucumán para que completen las fundaciones. El famoso itinerario de Matienzo, que marca la ruta del camino inca y sus tambos, no se hace sin duda por su curiosidad arqueológica sino para facilitar la información sobre el mejor camino hacia el sur. Es más, la fundación de Córdoba en 1573 cobra significación en este contexto de enlace con Buenos Aires.

4. Ahora bien, esta situación de inestabilidad de las ciudades, la carencia de minas locales de importancia que convocaran masas considerables de mano de obra y atrajeran a la población europea, la ausencia de grandes centros de poder político y económico (tanto prehispánicos como coloniales), son factores relevantes que explican la falta de crónicas de importancia. Ninguna se dedica en especial y exclusivamente a Tucumán. Ninguna nos ofrece relatos concretos y confiables acerca de los tipos de estructuración del poder político o social de las poblaciones de la región o acerca de la forma de articulación entre el estado inca y esas sociedades. Las que lo hacen, pongamos por caso a Cieza o Garcilaso, como ya lo comentamos arriba, incorporan relatos indirectos, generales y poco precisos, de escaso valor testimonial. Nadie que haya convivido con nuestros indígenas se ocupó de relatar pormenorizadamente sus hábitos y las formas concretas de su vida social o de su ideología. Tenemos, eso sí, otros tipos de documentos: las probanzas de méritos o relaciones generales, documentos administrativos, militares o jurídicos y también religiosos, pero que presentan menos información etnológica que sus equivalentes en los Andes Centrales.

De todas maneras, y a pesar de lo dicho, la información aunque fragmentada existe y es susceptible de ser explotada. Simplemente es más difícil extraerla y seguramente menos rica que la de las áreas nucleares. Aquí no se realizan las visitas de la época toledana; la de Francisco de Alfaro de 1611 no ha sido hallada. Hay otras más tardías, pero con escasos detalles etnológicos.

5. Aún más, todo el sistema de encomiendas en la zona difiere del que se aplica en el Perú aunque legalmente es el mismo. En la práctica, es una forma encubierta de

servicio personal. Las causas de este problema provienen de factores diversos. En primer lugar, las comunidades que pudieron ser incorporadas al sistema colonial a medida que se realizaban las fundaciones carecían en general de excedentes que permitieran una renta atractiva a los encomenderos. Los indígenas eran desplazados hacia las haciendas y estancias de los españoles o bien éstos se apoderaban de sus tierras y los hacían trabajar en ellas como operarios agrícolas o ganaderos, y sus mujeres eran obligadas a hilar y tejer mantas de algodón, "la moneda de la tierra".

Resumiendo desde los puntos de vista historiográfico y etnológico el hecho de la relación conflictiva entre españoles e indios, la no perduración de las comunidades en sus establecimientos originales, los contactos casi exclusivamente bélicos con los calchaquíes, entre otros factores, oscurecen el tipo y la calidad de la información que puede ser hallada en los papeles coloniales. De todas maneras, el trabajo está apenas comenzado y, tal vez, cuando lo intensifiquemos podamos decir que estas apreciaciones han sido exageradas.

En este momento interesa establecer la posibilidad de responder a preguntas claves, generadas en el modelo andino. Una de estas preguntas se refiere a la naturaleza del sistema político preincaico. Durante el período colonial nos hallamos con curacazgos de poder relativamente atomizado. Ya hemos discutido en otros trabajos los casos de Juan Calchaquí (en torno a 1560) y Viltipoco en la Quebrada de Humanhuaca a fines del mismo siglo (Lorandi 1984b).

¿Responde esta situación colonial a la realidad prehispánica? ¿En qué medida la acción de los incas, al menos en el área diaguita, no colaboró en desarticular los señoríos de mayor envergadura? Muy bien pudo suceder, si nuestra hipótesis de conflicto es correcta, que se aplicara en la zona una política de derrocamiento de jefaturas o de subdivisión de poder, independizando "mitades" o desarticulando confederaciones que anteriormente formaban una unidad étnica o política, como sucedió en el Reino Chimor (Netherly 1984, Pease 1982). La existencia de un sistema dual, similar al andino, aparece fragmentariamente expresado en las fuentes, pero nunca se aplican términos como *hanan* o *hurín*. Hay, como ya lo citamos, curacas que comandan varias parcialidades. Pero también hay curacas que comandan una sola parcialidad, como el caso del cacique Culumpí de la parcialidad Tucumangasta, del pueblo de Culumpí (ver Autos Charcas 58). No conocemos cuál es la otra mitad, ni cuál es el curaca de la unidad étnica. ¿Es solo una situación colonial o era un pueblo multiétnico conformado por mitmakuna tucumanos y diaguitas? La interrogante queda sin resolver.

Lo más frecuente es que cuando se menciona a Viltipoco o a Juan Calchaquí como a "caciques principales" en sus respectivos valles, se haga referencia más bien a líderes capaces de amplias convocatorias y no a curacas que disfrutaban

de un poder real y que gobernaban a una base tributaria que incluía a todas las poblaciones de sus respectivos valles.

En uno de los documentos incorporados a los Autos del proceso a Pedro Bohorquez se dice claramente:

> [...] decimos que aunque algunos caciques e yndios del valle de pulares vinieran a la Ciudad de Salta a dar la paz en compañía del dicho Don Pedro Bohorquez y dicho Señor Oydor la aceptó, a ninguna persona de experiencia y conocimiento del natural de dichos yndios pareció de fundamento porque como es notorio todos savemos en esta provincia los dichos yndios no obedecen ni respetan a sus caciques y el que entre ellosse muestra más alentado y tiene más séquito ese se alza con el gobierno y se hace temer y respetar por causa de ellos [...] (Autos Charcas 58, 3° cuad. f. 66).

De todas maneras, sabemos muy poco sobre el grado de poder efectivo del curaca principal en los grandes reinos o en confederaciones como la de los charcas. Esta situación del Noroeste argentino se asemeja mucho a la descrita para los Chachapoyas. Valen también aquí las observaciones de Fortes y Evans-Pritchard comentadas por Pease (1982).

Ya hemos avanzado algo respecto al sistema económico. Probamos la presencia del "control vertical" en la Quebrada de Humanhuaca (Lorandi 1984b) y es probable que exista otro caso fácil de analizar entre comunidades del Valle de Tafí (Tucumán actual y Tucumán prehispánico) y el Valle de Santa María. De esta forma, el área diaguita y el Tucumán no serían compartimientos estancos, sino vinculados por este sistema de control vertical. ¿En qué medida este mecanismo confundió a los observadores, cuando trataban de delimitar territorialidad?

Llegamos así a un punto donde el control vertical, resistencia diaguita y la definición de los límites del Tucumán prehispánico se vinculan en una problemática común. Tal vez, partiendo de este nudo podamos ver más claro en el futuro sobre la etnología regional y, como consecuencia, convalidar o rechazar nuestra hipótesis de conflicto para explicar la existencia de una frontera interior en el noroeste argentino.

Referencias citadas

Carrara, María T. y A.M. Lorandi. 1960 Punta de Balasto. Investigaciones arqueológicas en el valle de Santa María. pp. 13-43. Instituto de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Litoral.

Cieza de León, Pedro. [1553] 1947. *Guerras Civiles del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas.

del Río, Mercedes y A.M. Presta. 1984. Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Yamparaes: casos de multietnicidad. *Runa*. (14): 221-147.

Garcilaso de la Vega Inca. [1609] 1960. *Los comentarios reales de los incas. Biblioteca de Autores Españoles*. Madrid: Ediciones Atlas.

Krapovickas, Pedro. 1978. Los indios de la Puna en el siglo XVI. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (12):71-93.

_____. 1981-1982. Hallazgos incaicos en Tilcara y Yacoraite (Una reinterpretación). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 14 (2): 67-81.

Leviller, Roberto. [1550-1602] 1920. *La gobernación de Tucumán. Probanzas de méritos y servicios de 1919 los conquistadores*. Madrid: Documentos del Archivo de Indias.

_____. 1926. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*. Madrid.

Lorandi, Ana María. 1980. La frontera oriental de Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 14 (1):147-164.

_____. 1983. Mitayos y mitmaqkuna en el Tawantinsuyu meridional. *Histórica*. 7 (1): 3-50.

_____. 1984a. Soñocamayoc. Los olleros del inka en los centros manufactureros del Tu- cumán. *Revista del Museo de La Plata*. 8 (62): 303-327.

_____. 1984b. Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de los indios ocloyas. Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal *Runa*. (14):125-145.

_____. s.f. 1986. *Los trabajos y las rebeliones*. Buenos Aires.

Lozano, Pedro. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.

_____. 1874. *Historia de la conquista del Paraguay. Colección de Obras y documentos y Noticias Inéditas o poco conocidas*. Buenos Aires.

Márquez Miranda, Fernando y E.M. Cigliano. 1961. Problemas arqueológicos en la zona de Ingenio del Arenal (Provincia de Catamarca, Rep. Argentina). *Revista del Museo de La Plata*. (5).

Netherly, Patricia. 1984. The Management of Late Andean Irrigation Systems on the North Coast of Peru. *American Antiquity*. 49 (2): 227-254.

Pease, Franklin. 1982. *The formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of colonization and relationships with ethnic groups. The Inca and Aztec States 1400-1800*. New York: Academic Press.

Santa Cruz Pachacuti Yampqui, Joan de [1613] *Relación de antiguedades de este reyno del Pyru. Tres relaciones de 1950 antigüedades peruanas*. Asunción: Ediciones Guaranía.

Torreblanca, Hernando [1696] 1984. *Relación histórica de Calchaquí*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. Edición Libre de T. Piossek Prebish.

Wachtel, Nathan. 1980-1981. Les mitimas de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Cápac. *Journal de la Societé des Américanistes* (67): 297-327. París.

Williams, Verónica y A.M. Lorandi. 1985. "Evidencias funcionales de un establecimiento incaico del noroeste argentino". Ponencia presentada al 45 Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá.

Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera[1]

Guillermo Wilde[2]

En más de una ocasión se ha afirmado que los misioneros de la América colonial, contribuyeron de manera decisiva a la formación de una antropología *avant la lettre*. En efecto, sus descripciones de los espacios

---

1 Publicación original: Wilde, Guillermo 2018. "Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera". En: Christophe Giudicelli (comp.), *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*. pp. 41-77. Rosario-Lima: Prohistoria-IFEA. Agradecemos a Christophe Giudicelli y a la editorial Prohistoria su autorización a republicar este artículo.
¿Podemos tratar las fuentes del pasado como fuentes etnográficas? ¿Qué metodología debemos utilizar para abordarlas si no las consideramos como descripciones de "lo que realmente ocurrió"? Aquí, Guillermo Wilde elabora sobre esta cuestión central en la relación entre antropología e historia en la Argentina y América Latina, de cuya intersección surge el campo de la etnohistoria, o más ampliamente la antropología histórica. Dada la escasez de fuentes indígenas producidas por indígenas para la época colonial en América Latina, especialmente en las regiones llamadas "de frontera", necesitamos saber si las fuentes de los agentes coloniales aportan un conocimiento válido y "auténtico" sobre la dinámica de las sociedades colonizadas; si son simples proyecciones del régimen de dominación colonial, o si expresan algún tipo de dilema subjetivo de sus productores. El autor contribuye a este debate con una antigua discusión antropológica: los límites entre el conocimiento antropológico y el saber misionero, y sus múltiples expresiones en soportes textuales y visuales. A partir de materiales producidos por jesuitas en la época colonial, argumenta que el trabajo de los misioneros solía estar motivado por la curiosidad y que, a partir del siglo XVIII, intentaron basar sus escritos en la experiencia y la observación directa. Expresaban así una disyunción entre el trabajo comparativo del "etnólogo" y el trabajo de campo del "etnógrafo". Continuando con algunas discusiones iniciadas en la Sección de Etnohistoria de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), y en intercambios con colegas de otros países acerca de la formación de las representaciones etnográficas de la alteridad en la época moderna y a nivel global, Wilde descubre que los métodos desarrollados por los misioneros desde el siglo XVII trajeron una consecuencia inesperada: la formación de una antropología *avant la lettre,* muchos de cuyos postulados están sujetos hoy a la misma crítica que haríamos a los textos contemporáneos. Complementar con secciones 5 (M. Cebolla Badie), 8 (A. Gorosito Kramer) y 12 (A. Padawer).

2 Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín.

de misión cristalizaron un conocimiento de las sociedades indígenas que circuló por el mundo entero, instalando tipologías étnicas, políticas y religiosas útiles a la administración colonial para la reorganización del territorio y la población local. Tales tipologías fueron usualmente consideradas incuestionables datos de la realidad, tanto por la burocracia estatal del momento, que buscaba desenvolver una política eficaz con respecto a las poblaciones indígenas, como por la historia de la iglesia y la antropología posteriores, que recurrieron a las antiguas descripciones o bien para relatar la gesta de los heroicos mártires de la evangelización, o bien para reconstruir un pasado indígena remoto y sus posibles continuidades con el presente. En este sentido, las fuentes misioneras fueron objeto de usos acríticos y descontextualizados que abonaron interpretaciones ahistóricas, tanto de las tradiciones indígenas como de la implantación del cristianismo en América. De esta manera, la historia indígena y la historia de la evangelización devinieron objetos separados y separables.[3]

La rápida aceptación de las fuentes misioneras como "datos" es hasta cierto punto comprensible. Generalmente para un mismo período faltan informaciones contrastantes y rara vez aparecen escritores no misioneros. Entre las diferentes órdenes religiosas, la Compañía de Jesús, produjo la mayor cantidad de registros. Los jesuitas se convirtieron en un actor privilegiado del proceso clasificatorio y nomenclador que dominó toda la época colonial; en tanto y en cuanto fueron dueños y administradores del conocimiento sobre las sociedades indígenas, los ignacianos tuvieron la libertad de manipularlo, basados en la legitimidad que les otorgaba la experiencia en el terreno.[4] La "autoridad etnográfica" de los misioneros se veía reforzada por la imposibilidad de comprobar las informaciones ante las

3 La relación entre antropólogo y misionero ha sido un tema frecuentemente visitado. Desde sus inicios, la antropología americanista consideró al conocimiento producido por los misioneros de la época colonial como una antropología temprana, a partir de la cual se establecieron las primeras tipologías y conocimientos sistemáticos. Métraux fue precursor de esta idea en sus reconstrucciones de la religión de los indios Tupinambá de la costa del Brasil en el siglo XVI. Boccara (2010) refiere incluso a Acosta como precursor de las clasificaciones modernas tripartitas de la arqueología. Algunos ensayos incluidos en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, refieren a las primeras crónicas como "etnografías coloniales" (Salomon y Schwartz, 1999). Sobre el tema ver Métraux (1944), Rowe (1964), Blanckaert (1985), Pagden (1988), Del Pino Díaz (1984, 1992), Marzal (1994), Van der Geest (1990), Rubiés (2006).

4 A lo sumo, las diferencias clasificatorias se dirimieron dentro de la misma orden, según criterios "metodológicos" aplicados por diferentes jesuitas. Por ejemplo, fue común que ciertos misioneros buscaran poner a prueba determinadas afirmaciones y postulados que habían hecho cronistas de la orden, o incluso otros misioneros, recorriendo las mismas regiones. La búsqueda de pruebas empíricas para las afirmaciones que se sostenían se presentaba como recurso frecuente. Sobre las clasificaciones en las fuentes jesuíticas puede verse Wilde (2003, 2009, 2011b) y Giudicelli (2010, 2011).

enormes y accidentadas distancias geográficas que debían recorrerse para llegar a los espacios de misión desde los principales centros administrativos.[5]

Más allá de la aceptación de determinadas clasificaciones étnicas, se argüirá que solo una lectura excesivamente ingenua de las fuentes en cuestión ignoraría las "malas intenciones" de los religiosos cuando proponen una aproximación a ciertas costumbres o formas de saber indígenas; en definitiva estaban movilizados por el interés en convertir a los nativos. Según una interpretación frecuente, los misioneros estuvieron lejos de comprender, o siquiera intentar comprender, a los indios que pretendieron convertir. Con todo, las informaciones que dejaron, al menos algunas de ellas, fueron tomadas posteriormente como descripciones del modo como los indígenas habían sido antes del contacto. Como afirma Castelnau (2011), las reificaciones de la antropología americanista llevaron a construir una doble exterioridad según la cual los misioneros fueron incapaces de comprender a los indígenas y los indígenas quedaron exteriores al cristianismo, en un persistente estado de pureza religiosa.

¿Qué naturaleza tuvo entonces la antropología que produjeron los misioneros? ¿Sus textos remiten, en algún punto, a la realidad indígena que dicen describir? ¿O más bien expresan proyecciones marcadas por la subjetividad o la idiosincrasia misionera? ¿De quién hablan las fuentes misioneras, y, quién habla a través de ellas? ¿A partir de las fuentes en cuestión, hacemos historia de las órdenes religiosas como empresas del conocimiento o de las dinámicas concretas de esos grupos y regiones, o ambas cosas? ¿Hasta qué punto confiar en las clasificaciones por fuera de las condiciones en que son producidas? ¿Cuánto hay de real y de imaginado en dichas clasificaciones? ¿Hasta qué punto las clasificaciones jesuitas se basan en clasificaciones establecidas por los mismos indígenas?

Sostengo que las fuentes misioneras fueron en realidad objetos complejos que entrelazaron múltiples dimensiones, desde la administrativa hasta la de edificación espiritual, pasando por registros en los que ciertamente pudo asomar la simple curiosidad. El corpus está compuesto por diferentes géneros que remiten, a su vez, a niveles diferentes de interlocución, no presentando todos ellos el mismo valor etnográfico. En todo caso, como sugiere Castelnau, la lectura de los escritos de los

5 Sobre la "autoridad etnográfica" en la antropología contemporánea ver el debate instalado por Clifford y Marcus en *Writting Culture* (1986). La analogía resulta de interés para pensar la escritura jesuita como productora de realidades etnográficas. Incluso después de la expulsión de la orden de todos los dominios ibéricos, los jesuitas expulsos continuaron produciendo sistemáticamente escritos sobre sus experiencias misionales, a veces con pretensiones científicas explícitas. Entonces, la necesidad de producir un conocimiento distante, analítico, hasta cierto punto desapasionado, basado en la recolección e intercambio de datos llevará a los jesuitas expatriados a publicar un repertorio amplio de obras que van desde las memorias personales hasta los tratados naturalistas o lingüísticos de gran alcance comparativa. Sobre la actividad de los jesuitas expulsos ver Tietz (2001).

cronistas no debería disociar las "costumbres indígenas" de la relación que podía existir entre los indios y quienes los describían. "Las angustias de los misioneros no pueden ser ignoradas o dejadas de lado como signos de etnocentrismo desplazado, sino que deben ser analizadas". "Las fuentes misioneras llevan las huellas de la interacción misionera, que deben ser descifradas por los especialistas, tanto de los indios como de los misioneros" (Castelnau 2011: 276-277).

A la lectura clásica de las escrituras misioneras como "etnologías comparativas", debe agregarse el análisis de la dimensión subjetiva inscripta en la práctica misional, es decir, en las situaciones de interacción y sus dilemas derivados, lo que da indicios de tensiones (opacidades) en la representación fronteriza de la alteridad. Como lo ha notado Ivonne del Valle, la escritura jesuítica misionera manifiesta el carácter nunca acabado, imposible, de la dominación imperial en los márgenes (Valle 2009, Wilde 2011).

Mi argumento sugiere que las descripciones misioneras, en sus diferentes niveles, se encuentran condicionadas por contextos de interlocución que modulan, a veces contradictoriamente, el conocimiento sobre las sociedades indígenas. Si bien está claro que no referían a tradiciones puras (como no lo hacen las "ficciones" antropológicas contemporáneas), tampoco puede decirse que fueran inventadas *ex nihilo* o completamente manipuladas en función de los intereses jesuitas. Es cierto que el conocimiento producido en aquellos contextos respondía primariamente a la lógica de la intervención. No obstante, aquí me interesaría introducir dos aspectos generalmente omitidos del debate sobre esta antropología misionera. El primero es que las clasificaciones no fueron monolíticas ni fijas, sino discutidas y reformuladas a lo largo del tiempo por los mismos religiosos, que buscaron una actualización y un progresivo refinamiento de las mismas. El segundo es que la eficacia de las clasificaciones no solo se relacionó con la fuerza de los dispositivos explícitamente destinados a imponerlas, concretamente el aparato colonial, sino con las apropiaciones locales, es decir, con su uso (hasta cierto punto negociado) en la dinámica concreta de los espacios de misión.

La primera parte de este capítulo analiza la producción y circulación de informaciones sobre las sociedades indígenas que impulsó la Compañía de Jesús con el objeto de fortalecer la actividad evangelizadora. La segunda parte pone énfasis en los efectos de las clasificaciones jesuitas en la organización de los territorios de misión, centrándose en tres esferas, la lengua, los ritos y las formas de gobierno nativas, sobre las que los jesuitas permanentemente buscaron ejercitar el control práctico y el monopolio discursivo. La tercera, y última parte, se centra en la discusión que los mismos miembros de la orden hicieron de los conocimientos que publicaron y los efectos que estas tuvieron en la formación de una antropología científica.

Circulación de clasificaciones

En el movimiento de expansión global de la Compañía de Jesús, el funcionamiento de todas las provincias jesuíticas de ultramar fue semejante. La producción de textos de diferentes tipos fue el medio central de circulación de información entre los diferentes establecimientos jesuíticos, y el principal mecanismo que empleaba el General jesuita en Roma para conservar un control centralizado. Entre las características salientes de la circulación interna de informaciones de la orden se destacaron la jerarquización, centralización y reglamentación de la escritura (Friedrich 2008). Dichas características ciertamente facilitaron el trabajo de los historiadores de la orden, que desde el siglo XVII, comenzaron a escribir historias de las misiones en diferentes partes del mundo. En el siglo XVIII, la acumulación de informaciones era tal que un jesuita como François Xavier Charlevoix fue capaz de escribir historias detalladas de la Compañía de Jesús en Nueva Francia, Japón y Paraguay, sin salir de Roma, recurriendo a los archivos de la orden. Otro conocido jesuita francés contemporáneo de Charlevoix, Lafitau, también pudo acceder a informaciones sobre Japón, sin jamás haber estado en el archipiélago (Abé 2011).[6]

La producción de clasificaciones jesuitas estuvo condicionada por una serie de desplazamientos y contradicciones que requieren una debida inscripción procesual. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la doble orientación de la actividad de la orden, que simultáneamente promovió la actividad intelectual fundada en el programa educativo de la *ratio studiorum*, desarrollado especialmente en los colegios jesuitas, y el desenvolvimiento de áreas y conocimientos prácticos, como por ejemplo la medicina, fundamentalmente orientados a la actividad misional aunque no tuvieran un lugar preciso en la formación de los miembros de la orden. Esta doble orientación marcó perfiles específicos entre los jesuitas, más o menos orientados o bien a la actividad intelectual o bien a la actividad misionera, contradicción que adquirió relieve en los territorios americanos. Podría decirse que esta doble orientación señala también tensiones dentro de la escritura jesuítica, permitiendo distinguir géneros más orientados a la tipología general (más abstractos) y textos más orientados a la particularización de situaciones de interacción.[7]

En segundo lugar, deben identificarse en la producción textual jesuita desplazamientos coincidentes con cambios en la situación de la orden a nivel global.

---

6 Debe estudiarse el influyente rol que tuvieron los archiveros y bibliotecarios de la orden, compilando y organizando información proveniente de diferentes partes del mundo. Algunos jesuitas parecen haber tenido un rol particularmente resonante en dicha tarea. Tal es el caso de Andrés Burriel (1719-1762), con quien los misioneros del Paraguay y Nueva España mantuvieron correspondencia. Sobre Burriel ver el estudio de Ivonne del Valle (2009).

7 Esta producción textual encierra un importante grado de interlocución con los indígenas, especialmente en textos médicos, botánicos y lingüísticos. Sobre la producción de textos

Durante el siglo XVII, los jesuitas tuvieron en sus pares interlocutores suficientes para legitimar un conocimiento que además contaba con el aval de las monarquías ibéricas en expansión. La situación cambió especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando debieron enfrentar nuevos interlocutores, fundamentalmente antijesuitas, que cuestionaron sus aseveraciones hasta el momento culminante de la expulsión de la orden de los territorios de misión. Esto los llevó a sistematizar, en el exilio europeo, los conocimientos adquiridos durante su actividad misionera y a intentar consolidarlos como "científicos", buscando interlocutores por fuera de la orden. El apogeo de esta etapa coincide con lo que podríamos llamar "escrituras del exilio" jesuítico, tema sobre el que volveré más adelante.

Durante todo el período de acción de los jesuitas en los territorios de Ultramar el flujo de información atlántica y continental fue constante, abarcando todos los aspectos. Durante la época de la unión de los Imperios Ibéricos (1580-1640), los procuradores jesuíticos viajaban por las cortes europeas para buscar apoyos políticos y económicos para las misiones, reclutando nuevos misioneros, especialmente del centro europeo, que pudieran ser enviados a las provincias jesuíticas de toda América.[8]

En este período también se promovió desde las congregaciones provinciales jesuíticas la publicación de textos especialmente destinados a la tarea pastoral en las misiones. Aunque los catecismos, vocabularios y tesoros de lenguas generales ocuparon un lugar fundamental en esta producción, investigaciones recientes han puesto énfasis en el tráfico de informaciones "científicas" específicas a través de la circulación de cartas privadas. En ese sentido, resulta paradigmática la correspondencia que mantuvieron en el siglo XVII el Nicolás Mascardi, misionero jesuita en Chile, y su maestro Athanasius Kircher en Roma, sobre la geografía, la botánica y la astronomía de la región austral. Cuando inició su primera expedición en 1669, Mascardi, quien se encontraba imbuido de las leyendas de la época,

botánicos jesuitas ver Martín Martín y Valverde (1995), Millones y Ledezma (2005) y Anagnostou y Fechner (2011).

8 La relación entre los centros europeos de decisión (Madrid, Roma, Sevilla, Lisboa) y los conjuntos misionales y establecimientos jesuíticos en el Perú (Lima, Moxos), Paraguay (guaraníes y chiquitos), y otras regiones de las Américas (Nueva España, Chile), se sostenía a través de la circulación de sacer- dotes y la administración centralizada de informaciones por parte de la orden. Los estilos misionales estaban en buena medida influidos por el origen de los jesuitas misioneros. Si bien predominaron, en general, los españoles también en ciertas etapas hubo una afluencia mayor de jesuitas y hermanos coadjutores provenientes del centro europeo. La autorización al envío de estos últimos fue intermitente, habiendo estado estrictamente prohibida por los monarcas en ciertos períodos. Sobre el tema ver Aspurz (1946). Para una reconstrucción de la trayectoria de los jesuitas que fueron enviados al Paraguay ver Storni (1980).

en realidad estaba decidido a localizar la ciudad de los Cesares, supuestamente situada en las fronteras australes de los dominios ibéricos.[9]

Los escritos jesuíticos hacían comparaciones ocasionales entre las gentes que poblaban los diferentes espacios de misión, incluyéndolas en clasificaciones generales según sus formas de vida, religión y costumbres. Los intentos más tempranos de "etnología comparativa" llevan ineludiblemente a la obra del jesuita José de Acosta, caso que ha sido bastante estudiado en los últimos años. Tanto en su *Historia Natural y Moral de las Indias* como en el manual de misión *De Procuranda Indorum Salute*, intentos sistemáticos por establecer una historia de las costumbres. Aunque figuras como De Vitoria y Las Casas había ensayado antes tipologías clasificatorias, la orientación tomista adoptada por Acosta, basada en un ideal de racionalidad universal, marcaba una diferencia crucial con la orientación agustiniana de sus predecesores (Pagden 1988). El esquema evolutivo que diferencia tres categorías de sociedades, desde aquellas poseedoras de estados, ciudades y alfabetos constituidos, pero que se apartan de toda razón, hasta aquellas que viven errantes y carecen de cualquier tipo de *consortium*, encontraría eco en la antropología americanista de los siglos posteriores.

Boccara sugiere que la tipología que Acosta propuso "remite ante todo a una política de representación, colonización y pacificación" que no necesariamente describe la realidad concreta de los grupos en cuestión (Boccara 2010). Sin embargo, la capacidad performativa de la escritura jesuítica es lo que verdaderamente importa a la reflexión sobre la diferencia cultural. Dicha capacidad se constata en todo momento y tiene consecuencias prácticas en la organización y expansión del régimen colonial.

En la política de misión, las grandes clasificaciones culturales y políticas a la Acosta son el primer instrumento de reconocimiento de las poblaciones objeto de conversión. Posteriormente los dispositivos clasificatorios dan paso a la asociación sistemática entre rasgos culturales o lingüísticos ("naciones") y circunscripciones territoriales bien delimitadas.

De hecho, la organización de emprendimientos misionales comienza por la identificación de "naciones" denominadas con nombres étnicos que son, precisamente idénticos a las lenguas que se indica que hablan. Como señalamos

9 Sobre Mascardi ver el estudio de Furlong (1963) y los más recientes trabajos de Prieto (2011) y Acuña (2012), que ponen énfasis en la relación epistolar que Mascardi mantenía con Kircher. La Relación de Nicolás Mascardi (1670) fue publicada por Marzal (1994). Otro jesuita particularmente interesado en la ciudad de los Cesares y que invirtió esfuerzos en su búsqueda fue José Cardiel. Sobre este puede verse el estudio de Furlong (1953). Para un estudio de las diferentes manifestaciones de la ciencia jesuítica ver el libro reciente de Miguel de Asúa (2014).

en otro lugar, existe una continuidad del discurso que sostiene la "ecuación lengua-cultura-nación (o "tipo de gente") para referir a una región en la que se proyecta realizar o se ha realizado una intensa actuación misional [...] la potencialidad de tal actuación queda confirmada con la actuación misma, y las categorías étnicas parecen ser el nexo que las une [...]" (Wilde 2011b: 3). Las cartas particulares de misioneros a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII se preocupan por identificar lenguas y grupos étnicos en toda su diversidad. Una vez que la población había sido congregada en pueblos se iniciaba un proceso de "reducción lingüística" a partir de la selección de la lengua más hablada en dichos pueblos, que era estandarizada por medio de vocabularios y gramáticas. En este proceso, no solo se promovían y adaptaban modelos misionales aplicados previamente en otras regiones, sino también descripciones y clasificaciones de las sociedades locales, en términos culturales y lingüísticos, que contribuían a cristalizar sus límites de manera estable, facilitando su administración.

Es importante destacar que las clasificaciones de Acosta estuvieron en disputa con otras que se hicieron en su época y posteriores, las cuales le recriminaban una falta de rigor etnográfico. Tal es la orientación que adquieren algunas obras jesuíticas del siglo XVIII, ya sobre la base de informaciones "etnográficas" sistemáticamente compiladas durante casi dos siglos de acción misional.[10] Como sea, la obra de Acosta representa un momento de transición epistemológica clave, en el que todas las sociedades conocidas comienzan a ser incluidas en el mismo esquema (tomista) de evolución racional. La idea extendida de una civilidad humana, especialmente fundada en la fe cristiana, es esencial en este sentido, y se encuentra en la base de la actividad misional.[11]

El esquema acostiano encontraría eco en otros escritos que lo reproducirían con algunas variantes. Dichos escritos enfatizaron la distinción entre sociedades agricultoras sedentarias y sociedades cazadoras nómades. El jesuita Alonso de Barzana, en uno de los escritos que más tempranamente describen a las poblaciones del Paraguay y los Valles Calchaquíes, afirma de los guaraníes en 1594:

---

10 Resulta interesante indagar sobre la relevancia epistemológica de la distancia con respecto al "campo" (el "estuve allí" o no) en la escritura jesuítica, al modo como lo plantean los representantes de la llamada antropología posmoderna en ***Writing Culture*** (Clifford y Marcus 1986). En un libro reciente, Prieto nota que aunque Acosta afirmaba basarse en su propia experiencia para la reflexión sobre América, buena parte de su ***Historia Natural y Moral*** había sido escrita en España y no en América. El jesuita Bernabé Cobo, por contraste, "proudly announced he had composed his book piecemeal, writing about each region while residing in it [...]" (Prieto 2011: 169-170). Sobre la obra de Acosta ver la edición crítica reciente a cargo de Fermín Del Pino (Acosta 2008). También puede consultarse Del Pino Díaz (2012) y la ya citada Ivonne Del Valle (2009).

11 Sobre la base aristotélica de las clasificaciones acostianas ver especialmente Pagden (1988). También MacCormack (1985) y Bernand y Gruzinski (1988).

> Son estas naciones grandes labradores; tienen muchísima comida, especialmente maíz, diversos géneros de mandiocas y de otras raíces muy buenas, y grande suma dondequiera de pesquería. Los vestidos de esta nación, donde queiera que hay españoles, es decente y honesto; en donde nunca han entrado españoles, andan desnudos. Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que, algunos mueren en ellos. La mayor parte de esta gente unos se han muerto de pestilencia, malos tratamientos y guerras y otra gran suma donde hay muchos millares, ha treinta años, que está alzada contra esta ciudad y obedecen a sus hechiceros y no admiten Padres. (Furlong 1968: 93-93).

Muchos años después, Pedro Guevara, en su *Historia del Paraguay* refiere a "tipos de naciones" que, "atendiendo a su modo de vivir y sustentarse, podemos dividir en dos castas y generaciones, la una de labradores, que cultivan la tierra para sustentarse con sus frutos y raíces, y la otra de gentes que solicitaban el alimento de la pesca y caza, y de algunas frutas silvestres". Mientras la primera tenía "establecimiento fijo", estaba "sujetas a su cacique", y se esmeraba para obtener resultados de su "laboriosidad y desvelo", la segunda era una casta de "gentes vagamundas", que carecían de domicilio permanente (Guevara [1764] 1969: 539).

Las clasificaciones debían ser lo suficientemente precisas como para orientar métodos de misión. En este sentido, ya desde las primeras descripciones será importante para los jesuitas tener una idea aproximada no solo de la ubicación de los grupos, sino también de sus costumbres básicas. La Carta Anua del Provincial del Paraguay correspondiente al período 1632-1633, incluye en sus últimas páginas un "Catálogo de las Naciones de Indios que hay de la una y otra parte del río Paraguay para convertir al evangelio de Jesucristo". Este menciona veinte "naciones" que habitan en las proximidades de los "Itatines". Al lado de los "guantos", se aclara que "hablan la lengua guayarapo y son labradores". De los "curmaní" se dice, "no siembran". Y de los "Guayarapos", última nación mencionada: "Y todos son labradores, que es gran medio para plantar en ellos la fe, como impedimento el no serlo" (CA [1641-1643] 1996: 153).

Basado en una clasificación que reconocía tipos de gente según hábitos de subsistencia es que en 1747, el jesuita José Cardiel propone un plan para convertir a numerosas naciones de "indios infieles" que habitaban en la región del Río de la Plata, creando entre ellos colonias de indios sedentarios que les dieran buen ejemplo. Según Cardiel, el plan no podía fallar porque había sido aplicado con éxito previamente en el norte de México con población chichimeca, a la que se habían implantado colonos se- dentarios de otras regiones. En dicho escrito es fundamental la distinción de naciones "de a caballo" y naciones "de a pie". "Toda esta tierra [escribe] desde Buenos Ayres hasta el Estrecho de Magallanes, en que ay mucho numero de Naciones Barbaras, ya de Acaballo, ya de apie sin pueblos,

ni sementeras, según he atestiguado de algunos de ellos bien distantes" (Cardiel 1747: pliego 5 vuelta). De los más barbaros indios "de a caballo" escribe:

> [...] casi todos sin chacras, casas, ni Pueblo, y con poquissima obediencia a sus Caciques, vagabundos como Gitanos. Estos ademas de los 3 vicios de los otros, tienen el de la ociocidad, y un grande orror al trabaxo, [aunos] al que se requiere para sus chacras, y casas. Su vida no es otra que jugar todo el Dia a los dados, a los Naypes, y a la Pelota, y otros juegos, y de quando en quando ya a cazar y hurtar. (Cardiel 1747: pliego 1 vuelta).

El texto, titulado "Dificultades que hay en la conversión de los infieles de esta provincia del Paraguay y medios para vencerlos", esbozaba un plan dirigido a los indios yaros, charrúas, guenoas, mocobis, abipones, pampas y serranos. A los indios yaros y charrúas, serían destinados indios guaraníes de la reducción de La Cruz, y el nuevo poblado sería instalado en la estancia de la reducción de Yapeyú. A los guenoas, serían destinados indios de San Juan Bautista y San Miguel, en tanto que a los mocovíes, serían enviados guaraníes de las reducciones de Santiago o Nuestra Selora de Fe. Cardiel sugería que fuesen fundadas tres reducciones a las que serían llevadas alrededor de 700 familias guaraníes. Puesto que los guaraníes de las reducciones del Paraguay ya tenían experiencia en mudanzas y relocalizaciones no se ofrecerían grandes dificultades para los traslados, que serían voluntarios. Según sugiere Barcelos, aunque el plan de Cardiel no fuera llevado a la práctica "mostraba una clara estrategia de ocupación del espacio", incluyendo la organización del territorio, el traslado de poblaciones y el aprovechamiento de vías de comunicación, reconociendo previamente la potencialidad de cada región (Martini 1998, Barcelos 2006: 446).[12]

Cardiel era un jesuita pragmático que ya contaba con la experiencia de haber desenvuelto un programa de reducciones entre los indios pampas y serranos junto a su compañero Thomas Falkner. Aparentemente fue también Cardiel un ferviente productor de mapas durante la década de 1750, momento en el que se redefinieron los límites entre las coronas de Portugal y España en la región Meridional de América. Furlong atribuye a Cardiel una serie de mapas destinados a determinar con precisión los límites jurisdiccionales de las reducciones del Paraguay en la antesala del conflicto conocido como "guerra guaranítica", resultante de un levantamiento general indígena contra el Tratado de Madrid. Uno de los mapas debía adicionarse a la *Breve Relación* que Cardiel redactó detallando el sistema político, económico y social de las reducciones de guaraníes, donde permaneció buena parte de su vida. Este mapa, junto con otros, fue hallado en la

12 Sobre el desarrollo de los llamados métodos capilares de conversión ver Borges Morán (1960).

península ibérica en el archivo personal del jesuita Calatayud, con quien Cardiel había mantenido una correspondencia fluida.

Lenguas, ritos y gobierno

Durante el siglo XVII y las primeras décadas del siglo XVIII, los jesuitas fundaron decenas de reducciones de indios, las cuales permanecieron sujetas a las provincias jesuíticas del Paraguay y Perú.[13] Los etnónimos empleados en los primeros contactos con las poblaciones que serían objeto de esa política reflejan la intención de homogeneizarlos y fijarlos territorialmente. Una gran diversidad de grupos hablantes de lenguas muy diversas fueron relocalizados y ajustados a un mismo patrón residencial.[14] Los escritos jesuíticos manifiestan un esfuerzo por etiquetar a los grupos indígenas con base en un triple criterio basado en la lengua, las creencias y ritos, y el gobierno. Tales etiquetamientos tienen un doble efecto práctico pues, por un lado, dieron contornos a unidades que para la administración colonial no eran tan claras hasta ese momento, y por otro, impulsaron un reordenamiento categorial entre las mismas poblaciones indígenas que, ante las condiciones de la interacción, transformaron sus modalidades y términos de autodenominación. Particularmente las nuevas formas de organización del territorio, en el mediano plazo, fueron adoptadas por los mismos indígenas.

Los criterios de clasificación de las poblaciones en los primeros contactos no fueron uniformes. A veces designan al grupo apelando a la denominación de un cacique o una región geográfica, otras, recurriendo a caracterizaciones circunstanciales. Los textos identifican "naciones" y "parcialidades" con sus respectivos nombres étnicos "chiriguanos", "vilela", "mataguayos", "toba", "mocoví", "abipona", "payagua", "zamuca" (Furlong, 1955: 125).[15] En las clasificaciones jesuíticas generalmente se homologan a los hablantes de una lengua con tipos sociales y políticos específicos. La orientación de este discurso ya había sido trazada en los escritos del citado jesuita Barzana, en su camino de los Andes al Paraguay. Nótese en la siguiente

13 Las reducciones de esta región respondían a la política diseñada por el virrey Toledo, de relocalización de población indígena a nuevos territorios especialmente controlados por autoridades civiles españolas, pero por contraste con las reducciones de las regiones centrales, las misiones de frontera tuvieron una organización política, económica y social casi exclusivamente conformada por indígenas, lógicamente supervisada por los sacerdotes jesuitas (Wilde 2009).

14 Para un panorama de la diversidad lingüística de los diferentes espacios misionales ver Tomichá Charupá (2002), Radding (2005), Wilde (2009), Block (1994) y Saito (2009). Sobre la relevancia del aprendizaje de lenguas en la formación jesuita y el proceso de conversión en general ver Maldavsky (2006), Melià (2003) y Zwartjes (2001).

15 Pueden consultarse también los informes de los jesuitas Manuel Querini y Domingo Muriel, respecti- vamente en Furlong (1967 y 1955b).

cita no solo la identificación de nombres étnicos sino el énfasis puesto en su inscripción geográfica:

> [...] la gran suma de naciones, como son Querandíes, Charrúas, Calchaquíes y Viraguaras, Niguaras, Lules y todas las naciones de los Frentones, que son muy mucha más por conquistar, es la nación que en las fronteras del Pirú, donde han derramado tanta sangre de españoles, llaman Chiriguanas y acá llamados Guaraníes los cuales, como los españoles, también tienen brío de conquistar las otras naciones, a las cuales todos llaman esclavos y, cuando los rinden, se sirven de ellos como de tales extiéndese esta nación, según he sabido, desde las cordilleras de el Perú a las sierras de Santa Marta y por todo el Brasil y Santa Cruz de la Sierra, que será de largo más de mil leguas y de ancho muchas, aunque por unas partes más, y otras menos. Han consumido muchas naciones por las continuas guerras que les hacen y porque muchos de ellos comen carne humana, lo cual no se sabe que hagan ninguno de los Frentones. Tenían en su poder muchos y principalísimos ríos con todas las tierras y muchas islas que bañan, entre las cuales es ilustrísimo el que llaman Río de La Plata, por su grandeza, claridad, suavidad y abundancia de todo género de peces grandes, hermosos y muy diversos, que por ser tan grande le llaman Paraná, que quiere decir 'Pariente del mar', el cual cuando entra, entra sesenta leguas dentro del mismo mar, y antes que lleguen a ver tierra, se coge de él agua dulce. Y el segundo el río que llaman Paraguay, que pasa por esta ciudad. Navegan por estos ríos, así españoles como indios de Buenos Ayres, a Guayrá y al Espíritu Santo, y pasan por la ciudad de Vera y por Santa Fe, que están en medio y así, por estos ríos se puede visitar toda esta provincia. (Furlong 1968: 91-92).

El relato fundacional de Barzana fue continuado, tanto en forma como en estilo, por sus compañeros de orden durante los siglos XVII y XVIII.[16] Con el paso

16 A propósito de los guaraníes, Barzana escribe: "Pero vayamos a la nación Guaraní y digamos, conforme al orden de V. R. de su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos y lo que, por medio de la Compañía, Nuestro Señor ha hecho hasta agora y esperamos hará en adelante. La lengua que habla toda esta nación, estendida tan a la larga, es una sola, que, aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada; lo cual ha sido de mucho efecto para la conversión de esta nación. Sábenla muy bien los tres padres que vinieron del Brasil y de los que vinieron del Pirú, el Padre Marcial de Lorenzana, que la habla con mucha propiedad y pronunciación, y este viejo todo de V. R. que aunque ningún diente me ha quedado para pronunciar- la, predico y confieso en ella y me ha costado más trabajo que otra ninguna, que ya ni memoria, ni lengua, no me ayuda" (Furlong 1968: 93). Mucho tiempo después, los jesuitas en el exilio retoman estas clasificaciones. Peramás escribió que los guaraníes eran "un solo tipo de gente" que hablaba "una sola lengua, que estuvo vigente y aún lo está hasta hoy en la mayor parte de la América Meridional" (Peramás 1946 [1793]: 37). Por su parte, Camaño, en correspondencia con Hervás escribe: El siguiente fragmento

del tiempo, la cartografía se convirtió en un complemento importante de las descripciones contenidas en los textos, en la medida que permitieron resaltar no solo la localización de "naciones" sino también los avances de la evangelización. Es un ejemplo significativo de ello el mapa del jesuita José Quiroga titulado "Mapa de las Missiones de la Compañía de Jesus en los ríos Paraná y Uruguay: conforme a las mas modernas observaciones de Latitud, y de Longitud, hechas em los pueblos de dichas Missiones; y a las relaciones antiguas y modernas de los Padres Misioneros de ambos ríos" (1749). Buscando reafirmar los resultados de la evangelización, Quiroga identifica "pueblos nuevamente fundados" incluyendo, en los márgenes, informaciones sobre las diversas "naciones bárbaras". A la izquierda se lee:

> Charruas son indios infieles, gente de acaballo y andariega que dicurre por toda la tierra que esta al Sur de la laguna Yberá entre los ríos Paraná y Uruguay; se sustentan de la caza y de lo hurtan, se visten de pieles de venados y de tigres, sus arcos, lanzas y un ramal con dos o tres bolas de piedra son las armas de que usan en la guerra y em la caza. No se sabe que conozcan al verdadero Dios, pero se tiene por cierto que invocan al Diablo en sus boracheras y que algunas vezes se les muestra visible. Bohanes, Ganoas, Minuanes son naciones de infieles que habitan las campañas que estan al Oriente de el rio Uruguay y tienen las mismas costumbres que diximos de los Charruas. Guañanás habitan entre los ríos Paraná y Uruguay desde los pueblos de las misiones hasta el Salto de el Paraná. Son gente de apie y de na- tural pacifica, trabajan la tierra y se sustentan con el maiz y mandioca y con la caza, sus armas son arcos,

---

corresponde a una carta del 8 de mayo de 1783: "La Lengua Guaraní se habla en los 30 pueblos de las celebres Misiones, llamadas comúnmente del Paraguai, pertenecientes parte al Obispado de este nombre, parte al de Buenos Aires y situadas entre los grados 27 y 30 de Latitud Austral, y 320, y 325 de longitud del Ferro; las quales el año 1767 hacian el numero de 87 mil almas; en cuya enseñanza se empleaban 60 y tantos Jesuitas. De estos fue uno el Ser Abate D. Francisco Legal, que me favoreció con el Pater que remití a Vmd en esta Lengua. Ella se habla también en otros dos pueblos de mas moderna fundación, algo distantes hacia el norte de los sobredichos, y agregados à las mismas Misiones, y de la jurisdicción del Paraguai. Hablase asimismo en todo el Obispado de este nombre, donde no solo los Indios de varios pueblos doctrinados ya de clérigos, ya de Religiosos, sino también la gente vulgar de las colonias Españoles la usan generalmente. Esta misma, con poca diferencia, es la lengua general del Brasil, usada especialmente por toda la costa marítima hasta la Guyana; y también la lengua nativa de los Guarayos reducidos à la Fe en las Misiones de Chiquitos; y la de los Chiriguanos nación barbara del Chaco, que confina con el Peru hacia Charcas, entre los grados 18 y 2 de Latitud y 314.316 de Longitu, y de los quales había à cargo de Jesuitas hasta el 1767, dos Misiones, 8 pueblos, uno en el Arzobispado de Charcas, otro en el Obispado de Santa Cruz. La Lengua Chiquita se habla en todos los diez pueblos de las Misiones de Chiquitos, situadas en el Obispado de Santa Cruz de la Sierra, entre los grados 16 y 20 de Lat. Austral y 315.320 de Longitud; las quales el año 1767, de nuestra expulsión de los dominios Españoles hacían unas /" (Upson Clarke, 1937: 109).

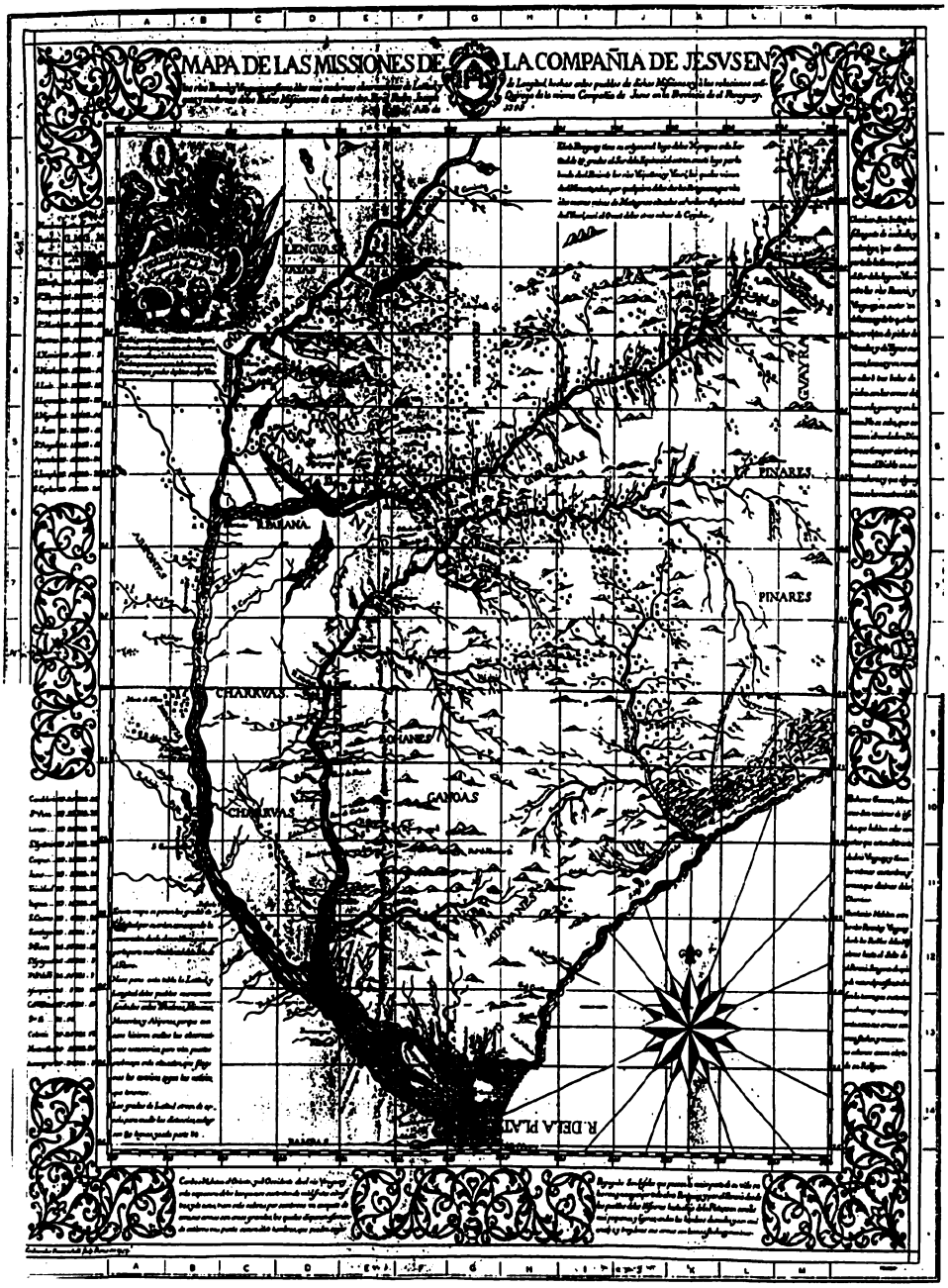
> flechas y arcones, no sabemos cossa cierta de su religión" (citado en Barcelos 2006: 314-215).

En la parte inferior:

> Caribes habitan al Oriente y al Occidente de el rio Uruguay en la espessura de los bosques, se sustentan de miel, frutas silvestres y de caza, traen en la cabeza por sombrero un casquete de cera, sus armas son arcos grandes, los quales disparan afirmando en tierra una punta comen a los hombres que pueden coger.
>
> Payaguas son infieles que pasan la maior parte de su vida en los rios, y navegan por todo el rio Paraná desde los pueblos de las Misiones hasta el rio de la Plata, usan canoas muy pequenas y ligeras, andan los hombres desnudos y son muy crueles y traydores sus armas son lanzas, flechas y macánas. (citado en Barcelos 2006: 314-315).

Según Barcelos, la cartografía jesuítica refiere a la representación visual de un doble movimiento, la organización interna de las áreas de acción misional y la ampliación del radio de acción. Entre las características generales de esa cartografía puede decirse que está destinada no solo a localizar lugares, sino a registrar una historia de ocupación jesuita del espacio, a veces manipulando el discurso visual. Aclara Barcelos que los mapas jesuíticos "crean una falsa impresión de control sobre el espacio, de una ordenación espacial basada en la idea de reducción de los indígenas a pueblos", escamoteando "la presencia de grandes parcelas no reducidas", que lógicamente compartían el mismo espacio (Barcelos 2006: 299, trad. propia). De este modo, agrega, se creaba "la impresión de áreas libres, ignorando intencionalmente la existencia de los diversos grupos chaqueños que resistían a la colonización" (Barcelos 2006: 306).[17] La orientación presente en la cartografía es equiparable, en definitiva, a lo que para los textos jesuíticos hemos dado en llamar "ficciones de orden", es decir, discursos ordenadores y simplificadores que buscaron brindar a la administración colonial una imagen clara, "legible", del territorio y las poblaciones locales, para facilitar su control político y económico (Wilde 2011b, ver también Scott 1998).

17 Sobre cartografía jesuítica ver también Dias (2012).


MAPA DE LAS MISSIONES DE LA COMPAÑIA DE JESVS EN
PINARES
PINARES
CHARRVAS
CHARRVAS
GANOAS

Aunque por otros registros de los mismos jesuitas sabemos que la realidad era mucho más compleja y matizada, en el nivel del discurso oficial la idea de un espacio misional ordenado y homogéneo tendía a predominar. Los jesuitas no dudaron en cristalizar dicha imagen con el objeto de resaltar la eficacia de su labor, generando un sólido imaginario del orden y el buen gobierno entre los lectores europeos. El discurso de una homogeneidad territorial y lingüística de los espacios de reducción resultaba muy eficaz en la construcción de una imagen europea de la orden. Pero también servía de sustento a la ingeniería social jesuita en los terrenos concretos de misión.[18]

Las regiones de Chiquitos y Moxos son casos paradigmáticos en este sentido. En su investigación sobre la región de Chiquitos, Roberto Tomichá se detiene en la descripción de la diversidad étnica de las reducciones. En el período de presencia jesuita (1691-1767) identifica alrededor de cuarenta y dos etnias incorporadas a las diez reducciones, las cuales hablaban seis lenguas diferentes y numerosos dialectos (Tomichá Charupá 2002). El jesuita Sánchez Labrador es uno de los últimos en brin- dar un retrato de la diversidad étnica intra misional de Chiquitos. En su "Noticia de las Misiones de los Indios Chiquitos" enumera una a una las "parcialidades" existentes en las reducciones hacia fines de 1766, señalando si hablaban la lengua chiquitana u otra diferente (Sánchez Labrador 1910). La distribución de las etnias por pueblo fue variando a lo largo del tiempo según las sucesivas incorporaciones que se hicieron mediante expediciones especialmente destinadas a cautivar "indios infieles".

A lo largo del tiempo se observa un proceso gradual de reducción de lenguas, lo que habría facilitado la administración y control de los pueblos. Para la región de Moxos, bajo control de la Provincia peruana de la Compañía de Jesús, Akira Saito indica que los jesuitas veían la multiplicidad lingüística como un obstáculo para "la propagación de la fe y la formación de las buenas costumbres". Aunque en esos espacios evitaron enseñar español, hicieron grandes esfuerzos en "reducir el número de lenguas hablados en la región" (Saito 2009: 352). Al momento de la expulsión de los jesuitas, eran habladas solamente siete lenguas en las misiones de Moxos de las más de treinta registradas en la época de los primeros contactos. La diversidad lingüística, la "Torre de Babel" referida en las fuentes, no solo era vista por los jesuitas como un problema técnico, sino como un "signo de degradación

18 La producción textual y cartográfica reforzaba la imagen que la orden jesuítica construida de sí misma. Un *topos* recurrente en este sentido es el del "martirio". Algunos mapas de confección jesuita tomaban particular precaución en la localización de sitios en los que ciertos jesuitas habían sido martirizados por los indios. De este modo, el espacio y el tiempo misioneros podían ser visualizados como una geografía y una historia marcados con la sangre de los mártires jesuitas. Este tema no ha sido suficientemente estudiado hasta el momento. Remitimos al trabajo de Renato Cymbalista (2010) para un análisis de la vinculación entre martirio y cartografía jesuítica.

moral" y de "fragmentación moral", resultado de la intervención directa del diablo (Saito 2009: 352). La unificación de lenguas y la regularización de la lengua misional por medio de su gramaticalización, era entonces una manera de evitar la guerra. Lo que explica la supervivencia de las siete lenguas en cuestión es que al momento de la expulsión eran las lenguas francas utilizadas en los pueblos de misión. El proceso de formación de identidades pueblerinas en el siglo XVIII fue acompañado por la afirmación de las lenguas locales.

Para los religiosos, el carácter homogéneo de la población nativa no solo se reflejaba en la lengua sino sobre todo en sus formas de gobierno y sus ritos, los cuales era importante identificar y describir. Al menos en una fase temprana, fueron esos dos terrenos los principales objetos de clasificación (diferenciación y jerarquización) del mundo indígena. En relación con ellos los jesuitas hicieron sus primeros ensayos de "etnología comparativa" y proponen métodos de evangelización acordes, basados en la detección de distinciones entre lo que constituye una simple costumbre o diversión cotidiana, y una forma de religiosidad nativa, directamente tachada como superstición o, incluso, "idolatría".

La distinción es importante, pues desde un primer momento, las descripciones de los misioneros estuvieron preocupadas por diferenciar creencias y ritos religiosos *strictu sensu*, condenables desde todo punto de vista, de prácticas civiles o políticas, relativas a cada sociedad, que podían ser respetadas si no atentaban contra la religión cristiana. La frontera entre unas y otras fue cambiando con el tiempo en los escritos jesuíticos según los interlocutores con los que se toparon. En un primer período, el campo de la religión (las creencias y los ritos), aparece tenuemente diferenciado de un espacio de civilidad (relacionado al gobierno y las costumbres nativas). Tal separación tendería a desaparecer con el tiempo. El escrito de Barzana ya citado, nos introduce claramente en la problemática del primer campo, el de la religión y las creencias:

> No tiene esta nación ningunos ídolos, que adore; así me lo dijo el primer Guarani que, en Lima, estando en la muerte confesó por intérprete, que su nación nunca conoció sino un Dios, a quien llaman Tupa, criador de todas las cosas. De donde tuvieron noticia de Dios, no se sabe cosa cierta, y salvo que es voz común, por tradición de los viejos, que vino, en los tiempos pasados, a predicarles uno que ellos llaman Paizume y cuentan que aquél les enseñó que había Dios, y que los indios de un pueblo grandísimo donde predicaba le quisieron matar y súbitamente voló a la cumbre de un alto monte y cubrió una laguna toda aquella ciudad. Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos cristianos. (Furlong 1968: 93).

Barzana insiste en que los guaraníes, a diferencia de los pueblos andinos que él conocía bien, carecían de ídolos, y por ello, se inclinaban fácilmente a cualquier religión, verdadera o falsa. La interpretación sobre la preexistencia de ideas cristianas entre los indios concuerda con la visión extendida en el pensamiento misionero desde varias décadas antes, según la cual los "paganos" habrían podido desarrollar formas y prácticas cristianas antes de la llegada de los conquistadores, gracias a la predicación de los apóstoles que habían peregrinado por el mundo.[19] En una primera fase del contacto, la preexistencia de ritos potencialmente asimilables a los sacramentos cristianos presentaba serios problemas doctrinales a los jesuitas. Según afirman los cronistas jesuitas, los indígenas ya poseían formas de matrimonio y bautismo que, si bien eran consideradas falsas, exigían la prevención de administrar a los adultos los sacramentos *sub conditione*, es decir, bajo la condición de no haber pasado por el rito con anterioridad.[20] Esta prevención exhibía un cierto margen de ambigüedad por parte de los religiosos: o bien estos reconocían parcialmente la legitimidad de los ritos previos, realizados por los líderes indígenas, o bien los descalificaban abiertamente como signos de paganismo, permitiéndolos solo en ciertos casos.

Las decisiones estaban sujetas a circunstancias particulares que eran evaluadas caso por caso. A veces se atribuía a los ritos nativos carácter supersticioso y pagano, es decir, se los asociaba a la religión nativa que debía ser erradicada, por otro lado, en ciertas ocasiones se los reconocía como costumbre, es decir, se les atribuía un carácter civil, o incluso político (o "natural", para utilizar un término de la época) que los hacía tolerables y adaptables.

La introducción de diferenciaciones entre ritos y costumbres permitía a los jesuitas controlar lo que era su propia competencia de administradores de lo espiritual. Este simple mecanismo discursivo, traducido a la práctica, les facilitaba conservar el monopolio religioso, excluyendo a los hechiceros que combatían contra ellos,

---

19 Los indios en cuestión tenían idea clara de la existencia de Dios gracias a la predicación de Paizumé, figura nativa homónima del apóstol Santo Tomé, según una leyenda que venía circulando ya desde los escritos del jesuita Manuel de Nobrega en Brasil. Este último se había esforzado especialmente en encontrar las huellas del apóstol en las tierras americanas. Con posterioridad, el jesuita Ruiz de Montoya sería un ferviente defensor de esta leyenda en su obra magna sobre la conversión entre los guaraníes, *La Conquista Espiritual* (1639).

20 En un período inicial los jesuitas hicieron toda una defensa de la legitimidad del matrimonio indígena, más allá de la circunstancia de la poligamia. Escribió Torres Bollo: "A la probación respondo negando que estos indios, universalmente hablando, tomen y dejen por su antojo sus primeras mujeres y luego otras, y ellas, otros; antes los más conservan sus primeras mujeres, las cuales no tomaron ad tempos sino para vivir con ellos perpetuamente, y esto es lo más común y ordinario, como dije, y aun los caciques, en quien hay mayor desorden en esta parte, aunque tengan muchas mujeres como dije arriba y muden ésas, conservan lo ordinario la primera" (Rípodas Ardanaz 1977: 396).

arrogándose las mismas capacidades. El corrimiento constante de la frontera entre rito y costumbre, presente en la escritura jesuítica, respondió a contextos en los que los mismos indígenas se apropiaron de la ritualidad cristiana en un grado mayor del aceptable, poniendo en riesgo el control que los religiosos ejercían sobre esa ritualidad.[21] De las muchas zonas de acción misional de Sudamérica durante el siglo XVII pueden tomarse ejemplos de "parodias" de la misa cristiana ejecutadas por hechiceros, o encarnaciones de santos, vírgenes y prelados representadas por indios rebeldes.

El terreno del gobierno o la organización nativa del poder también estuvo sujeto a particulares construcciones discursivas en los textos ignacianos. En las reducciones se introdujeron categorías políticas orientadas a un control más efectivo de la población. El cacicazgo y el cabildo fueron en este sentido fundamentales. El término "cacique" fue utilizado por los jesuitas para denominar a los líderes de familias extensas (antiguos *teyÿ*), que se fragmentaron con el contacto, incorporándose voluntariamente a las reducciones. Cada "cacique" pasó a ocupar un lugar en los censos periódicos de los pueblos. Paralelamente se instaló en los pueblos una estructura municipal basada en la institución del cabildo, cuyos funcionarios fueron todos indígenas. Además se introdujeron oficios artesanales, empleos de iglesia y cargos militares que dieron autonomía al sistema en su conjunto. La nueva estructura buscaba estabilidad a lo largo del tiempo, con lo que los antiguos mecanismos de adquisición de prestigio y legitimidad dejaron de estar basados en el carisma para pasar situarse en la estructura colonial (Wilde 2011c).

Después de una primera etapa en la que los jesuitas caracterizan a las organizaciones políticas nativas como carentes de una centralización política, pasaron, al cabo de algunas décadas y en un contexto nuevo (el de la defensa de los "caciques" frente al avance de los encomenderos) a defender una concepción vertical del poder en la sociedad nativa, según la cual, los líderes guaraníes poseían verdaderos linajes ancestrales, de carácter hereditario (Wilde 2006). Escribe Ruiz de Montoya:

> Vivían y hoy viven *los gentiles en poblaciones muy pequeñas* [...], pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza,

21 Para esta reflexión fueron inspiradores los trabajos de Županov (2011) y Rubiès (2005), quienes examinan la problemática de los ritos y el método de acomodación cultural promovido por la Compañía de Jesús en las misiones de Asia. Si bien la discusión en los casos latinoamericanos está marcada por condicionantes geopolíticos muy diferentes a los asiáticos, existen indicios si no de una separación tajante entre rito supersticioso y costumbre natural, al menos entre las prácticas que son indiferentes a la religión cristiana y que pueden aceptarse, y aquellos ritos que constituyen una amenaza real a la conversión. Para un repertorio de la problemática de los sacramentos entre los guaraníes y otros casos sudamericanos ver el trabajo de Martini (1993). A propósito del corrimiento de las fronteras de lo aceptable para la institución eclesiástica seguimos las interpretaciones de Juan Carlos Estenssoro (2003). Para una visión diferente, ver el trabajo de Peter Gose (2008).

> heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. [...] A estos sirven los plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas y darles sus hijas cuando ellos las apetecen, en que tienen libertad gentílica. (Ruiz de Montoya [1639] 1989: 76).

Esta imagen contrasta notablemente con la que Peramás presenta de la organización política indígena muchos años después, sobre la base de su experiencia misionera entre los guaraníes:

> Había en los treinta pueblos quinientos caciques, a todos los cuales –según se afirma– el rey Felipe V, que con singular benevolencia distinguía todo lo guaraní, quiso honrar con las insignias y el distintivo de la Orden ecuestre de Santiago: designio que no se llevó a cabo, porque se advirtió al rey que dichos caciques, habituados a un género de vida demasiado simple y natural, no habrían de cuidar debidamente semejante honra y distinción. Aparte de esto, *los primitivos guaraníes carecieron de una forma perfecta de sociedad urbana y civil*. Expondré brevemente cómo llegaron a ella. (Peramás [1793] 1946: 120; énfasis agregado).

En una circunstancia, principios del siglo XVII, los misioneros afirman la preexistencia de cacicazgos hereditarios y de una desarrollada vida cívica; en otra, finales del siglo XVIII, afirman la carencia de una "perfecta civilidad". Es evidente que en este último contexto, los jesuitas debían justificar las virtudes de la tarea realizada frente al ataque de sus enemigos. Pero lo más destacable es que, por medio de este discurso, y en diálogo con los ilustrados que en la misma época resaltan las virtudes del buen orden misional, tienden a formalizar una visión del régimen civil en la que religión y política no pueden escindirse.

En este último contexto, no hacen diferencia entre creencia y costumbre, entre religión y política (o civilidad); ambos terrenos aparecen confundidos. El cristianismo, por definición, correspondía a una organización de la vida en pueblos de reducción que era la única propiamente civilizada. Nada en la tradición anterior podía ser reconocido como civil.

En síntesis, tanto en el plano de la lengua, como la estructura política y religiosa, el discurso jesuítico progresivamente buscó un orden y una homogeneidad que en algún punto debió traducirse en la práctica. Para ello se utilizaron una diversidad de dispositivos. En el plano de la lengua, la homogeneización de la lengua se obtendría por medio de su gramaticalización en vocabularios, gramáticas y catecismos de las variantes más habladas de la lengua.[22] En el plano político, se

22 Como sugieren Obermeier y Cerno (2013) es preciso tomar en cuenta la larga duración. La lengua que registran los jesuitas no necesariamente es la que todos hablan sino la que efectivamente ellos manejan como predicadores. Existen indicios de que la lengua

impuso la figura del cacique como base de una organización política indígena "auténtica", omitiéndose el proceso mismo de imposición de esa categoría primero en el discurso y después en la administración. En el plano de la religión, los jesuitas buscarían controlar la distinción entre ritos condenables y costumbres aceptables con el objeto de monopolizar la administración espiritual, frente a cualquier intento de desenvolvimiento autónomo por parte de los indígenas.

Refinando las clasificaciones

La expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios ibéricos en 1767, inaugura una nueva etapa en la escritura jesuítica. A partir de ese momento, los ignacianos exiliados en los Estados Pontificios comenzaron a producir textos rememorando sus experiencias misioneras, muchas veces en diálogo con los intelectuales de la ilustración. Al menos dos tipos de textos son identificables en este período. Unos pueden ser calificados como "historias naturales" que toman distancia del testimonio inmediato para producir versiones sistemáticas de la botánica, la fauna y las costumbres de los espacios misionales. Otros constituyen memorias o relatos, al estilo de "etnografías", sobre espacios de misión específicos. En términos generales se trata de textos establecidos a partir de una toma de distancia de los espacios misionales, en muchos casos resultando de intercambios fluidos de informaciones entre los mismos misioneros exiliados. Este contexto imponía sucesivas correcciones a los escritos, preocupados por la precisión de los datos y sus fuentes. En estos textos, la autoría, concretamente la aparición del nombre del autor, adquiere importancia creciente.

Las escrituras del exilio jesuítico tendieron a sistematizar las informaciones previas para consolidar y perfeccionar un esquema clasificatorio que ya existía desde el siglo XVI, reafirmando tanto su carácter "científico" como político. Este período marca un cambio de interlocutores, en el que los miembros de la orden se ven obligados a abrir la discusión a otros interlocutores. Concretamente los textos se contrapusieron al discurso de los filósofos franceses, quienes manifestaban abiertamente su antijesuitismo. Entre los textos dedicados al Paraguay, destaca un escrito del jesuita José Cardiel en defensa de las misiones de guaraníes, contra la difusión de rumores sobre la creación de una "república" jesuítica independiente, y el opúsculo de José Manuel Peramás (1732-1793), comparando a las mismas misiones con la República de Platón. Al cotejar los escritos de ambos jesuitas, el historiador Efrain Cardozo nota lo siguiente:

variaba considerablemente de un pueblo de reducción a otro. En este sentido, una cosa es identificar una lengua como general y otra es analizar la evolución de los usos.

> Cardiel escribía sobre el campo, no a la distancia como Peramás, y por eso sus producciones asumen carácter documental, con la singularidad de que representan el punto de vista de los misioneros y no siempre de los superiores, pues mereció las censuras de algunos de éstos [...] Además, sus escritos abundan en detalles, imposible de encontrar en otros, acerca de la organización misionera en los últimos tiempos, que los hacen meritorios en ese sentido. (Cardozo 1959: 337).

Las disparidades deben ser analizadas en contexto. El contraste entre las representaciones generales sobre la misión, más abstractas y tipológicas, y los escritos directamente derivados de la experiencia subjetiva, seguramente tuvo que ver con los interlocutores respectivos. Sin embargo, habida cuenta de la abundancia de escritos jesuíticos, cabe preguntarse si la oscilación entre la reflexión intelectual y la orientación práctica no fue acaso inherente a la producción textual jesuítica. Dicha oscilación a veces se transforma en un conflicto abierto para los jesuitas que desarrollaron actividades en América antes de la expulsión. La actividad de enseñanza en los colegios y la permanencia en las ciudades era una orientación que frecuentemente se contraponía a la exigencia, eminentemente práctica, de desarrollar actividades misionales en áreas alejadas.[23]

En el exilio europeo fueron redactadas también las conocidas crónicas de Martin Dobrizhoffer y Florian Paucke sobre los indios del Chaco, y los escritos de Sánchez Labrador sobre botánica y zoología. Algunos de estos últimos fueron escritos por encargo y nunca llegaron a ser publicados en vida del autor.[24] Otros jesuitas escribirían gramáticas de lenguas indígenas a partir del recuerdo de sus experiencias misionales. A fines de la década de 1780, se notificaba la publicación de la obra de José Jolis, sobre la región del Chaco, Saggio sulla storia naturale

---

23 En un libro reciente Maldavsky analiza esta interesante contraposición para el caso del Perú jesuítico. La autora se interesa también en la problemática del "deseo de misión" y los sistemas de reclutamiento misioneros europeos empleados por la Compañía de Jesús (Maldavsky 2012a, 2012b).

24 Las obras de Florián Paucke (1719-1780) y Martin Dobrizhoffer (1717-1791), de enorme valor etnográfico, fueron traducidas al español y publicadas a mediados del siglo XX. El primero escribió sobre sus experiencias entre los mocovíes, acompañando el manuscrito con una serie de láminas de su propia mano con imágenes de la vida cotidiana en las reducciones, el segundo publicó una historia de los indios abipones (versión latina de 1784), donde también da informaciones sobre otras poblaciones indígenas del Chaco y la ciudad de Asunción. En cuanto a la obra de Sánchez Labrador (1717-1798) fue publicada parcialmente en 1910 como el *Paraguay Católico*. El itinerario de este jesuita es de gran interés. Entre 1746 y 1758 actuó en las reducciones guaraníes y en 1759 fue designado profesor de teología en Asunción, partiendo nuevamente al año siguiente a la misión de los indios mbayaes del Chaco, donde fundó la reducción de Belén. Desde esa localización intentó encontrar un camino que llevara a la región de Chiquitos. A su regreso le sorprendió la orden de expulsión. Se estableció en Ravena, donde falleció en 1798. Otros jesuitas, como Domingo Muriel y Lorenzo Hervás, usaron informaciones de Sánchez Labrador en sus obras.

della provincia del Gran Chaco. Entre la documentación existente en el archivo catalán de la Compañía de Jesús existe un listado de jesuitas exiliados en Faenza. El nombre de Jolis tiene una interesante nota a pie donde se lee lo siguiente:

> Don Joseph Jolis, que escapó vivo del Chaco, y sus Barbaros reales, verdaderos, y vivos, vino a morir en Faenza por el Chaco, y sus indios de papel: pues la historia del Chaco semi-impresa le quitó la vida; y el grueso, y flaco 1° Tomo paró en envolver sardinas, por no aver (y fue mucho) quien apechugasse con el 2°, aunque el difunto avia dexado mucho ripio.[25]

La obra de Jolis aparentemente pretendía corregir y complementar la de jesuitas que anteriormente habían escrito sobre esa misma región, como Pedro Lozano, Nicolás del Techo o François Xavier Charlevoix. Pero a diferencia de estos, Jolís recorrió personalmente la región y tuvo indios a su cargo. Como él mismo lo confiesa, las obras de anteriores le eran aprovechables en la medida que podía comprobar personalmente sus noticias.[26]

Por la misma época también se informaba de una supuesta obra de etnología comparativa que preparaba el jesuita Joaquín Caamaño, también exiliado en Faenza, pero que no llegó a publicar. El texto se basaba en una metodología de cuestionarios enviados a ex misioneros jesuitas exiliados, pidiéndoles informaciones sobre diferentes sociedades indígenas.[27] Además, Caamaño produjo una buena cantidad de mapas, planos y ensayos históricos. Entonces escribió

---

25 "Catálogo de la fue Provincia del Paraguay desde la intimación del arresto en el Julio de 1767. Contiene los muertos, y vivos, los expulsos, secularizados, y casados, con el lugar, en que los cogio el arresto. Van también los sujetos de la última misión, aunque no se huviessen aun embarcado algunos; pues ya estaban asignados a aquella Provincia" = en Faenza: Julio de 1780. Archivo tarragonense de la Compañía de Jesús, AHSIC, ACPE 18. Agradezco a Akira Saito el acceso a esta importante documentación. José Jolis nació en Cataluña en 1728 y murió en Bolonia en 1800. En 1753 fue destinado al Paraguay. Después de terminar sus estudios en Córdoba fue enviado a misionar entre los indios del Chaco, donde permaneció por cinco años hasta producirse la expulsión de los jesuitas (Cardozo 1959: 351).

26 El título completo de la única obra de Jolís es *Saggio/ sulla Storia Naturale / Della Provincia / del Gran Chaco / e sulle pratiche, e sun´costume dei/ Popoli che l bitano/ insieme Con tre Giornali / Dil altrettandi viaggi fatti alle interne / contrade di que ´Barbari/ Composto / Dal Signor Abate / D. Giu- seppe Jolis / Tomo 1/ In Faenza, MDCCLXXXIX / Per Lodovico Genestri / Con licenza de ´Superiori*. La obra debía tener un total de cuatro tomos, pero solo se imprimió el primero (Cardozo 1959: 353).

27 Furlong (1955a) supone que un legajo existente entre los documentos del Archivo tarragonense de la Compañía, en San Cugat (Barcelona), conteniendo informaciones sobre sociedades indígenas de varios jesuitas, habría sido la base para la composición de la obra mayor que Camaño tenía en mente. Se trata de escritos etnográficos de sus corresponsales sobre la base de los cuales Furlong publicó su serie en los años 1938 y 1939: a) "Entre los Pampas de Buenos Aires", b) "Entre los Villelas de Salta", c) "Entre los Abipones del Chaco", d) "Entre los Mocobies de Santa Fe".

textos sobre las poblaciones indígenas que habitaban en la región del Chaco. De interés particular resulta un mapa titulado "Carta del Gran Chaco y Paesi Confinati. Delin. Dal Sig. Ab. Giachino Camagno D.re Filof. Della Neo Cord. se Universitá. Giuseppe Ballanti incise in Faenza".

El mapa fue incluido en la ya citada obra de José Jolis. En carta a Juan Francisco Ocampo, escrita en Faenza en 1785, el propio Camaño hace referencia a su trabajo cartográfico:

> Si Ud. formase idea cabal de mi genio, haría las preguntas desnudas, como iran puestas después, y como suelen hacerlas Gilii, Hervás y otros. El haberle escrito que se gobernase por mi mapa a ojo cerrado, fue porque pensé, que su obra se reducía a Historia de Guaicurus, y un Historiador no necesita entrar en disputas Geográficas [...] Sanchez [Labrador] ha visto despacio mi mapa; y instado para que me advirtiese, si había algo que corregir, ha mostrado aprobarlo en todas sus partes; y tanto que pidiéndole Ud. que le hiciese el mapa de la Guaicuruggia, recurrió a mi, diciéndome que se lo hiciese yo y se lo enviase, que me lo agradecería Ud. Mucho. (Furlong 1936, en Barcelos 2006: 289).

Según Barcelos, las palabras de Camaño revelaban no solo que existía una polémica sobre la autoría del mapa sino que su elaboración era discutida entre compañeros de exilio. Desconfiado de que fuese de Camaño, Jolis recurrió al jesuita Muriel, quien lo convenció de la autoría. Camaño instó posteriormente a que su nombre fuera incluido, antecedido de su titulación en la Universidad de Córdoba:

> Solo si le advierto que si hace meter mi nombre, ha de ser con el título de mis grados de Maestro en Filosofía, que me costaron en Córdoba mi dinero, antes de entrar en la Compañía; porque de otra suerte, quien hará caso de mapa de Joaquín Camaño misionero de Chiquitos? Creerán que el mapa de Quiroga estampado en Roma tiene más autoridad. Creerán que el mapa de Avila, estampado sin nombre de autor, y dedicado al General en nombre de una Provincia debe preferirse. (citado por Barcelos 2006: 290).[28]

28 Un jesuita como Martin Dobrizhoffer escribe en su *Historia de los Abipones*: "Estas cosas [...] y algunas otras las debo á las observaciones y relaciones de José Sánchez [Labrador], diligentísimo explorador de la naturaleza [...] Ojalá tuviese á mano los dibujos de las fieras, aves, peces y plantas, hachos con su hábil pluma, dignísimos, por cierto, de que, para adorno de mi historia se grabasen con buril de Viena" (Sánchez Labrador 1910: VIII). El sistema de "citas" jesuítico ciertamente debe ser estudiado en profundidad, pues la mención ocasional que determinados religiosos hacen de ciertos colegas no quiere decir que siempre los citen.

CARTA
DEL GRAN CHACO
e Paesi Confinanti
Spiegazione delle Note
Colonia Spagnuola con titolo di Città.
Terra grossa, o Colonia con titolo di Villa
Altre Colonie minori, o senza titolo.
Paesetto. Altri luoghi. Forticelle
Paesetti d'Indiani con titolo di Missioni.
X Città distrutta. + Missione distrutta.
F. Fiume. M. Monte. V Valle
Delin. dal Sig. Ab. Gioachino Camaño D^{re.} Filos. della Nca Cons^{o.} Università
Leghe com. di Spagna di 26½ al Grado
Giuseppe Ballanti incise in Faenza
Parte del Governo di
Chuquisaca
Assunzione
Santiago del Estero.
Cordoba
Concezione
Tropico di Capricor.
Gradi di Longit. principiando dal Merid. che dista 20 gradi all' occid. dell' Osservat. di Parigi

Poco antes de la expulsión, Camaño había desarrollado actividades misionales en Chiquitos y mantuvo correspondencia sobre lenguas americanas con el conocido jesuita español Lorenzo Hervás y Panduro, quien preparó entre otras obras de interés un *Catálogo de las lenguas* ampliamente difundido.[29] La conocida obra lingüística de Hervás formaba parte de un conjunto mayor en 21 volúmenes, conocido como *Idea dell´Universo*, escrito entre 1778 y 1787, con la intención expresa de combatir la influencia de los enciclopedistas franceses.[30]

El mencionado catálogo de lenguas, ya contenía la mayor recopilación de datos sobre lenguas del mundo en perspectiva histórico-comparativa. En dicha obra, Hervás propone una clasificación integradora de las lenguas americanas, a partir de informaciones reunidas y enviadas por sus colegas jesuitas en el exilio, además de otras referencias publicadas, también jesuitas. Aunque la explicación lingüística suele estar mezclada con la interpretación teológica, Hervás, en un impulso racionalista poco común entre los anti-ilustrados de la época, enfatizaba la necesidad de distinguir el espíritu humano de la naturaleza sensual (Hassler 2001).

En 1805, Hervás concluye un llamativo manuscrito dedicado a la "historia del arte de escribir", en el que resucita algunas preocupaciones manifiestas en la obra de Athanasius Kircher, a quien cita reiteradamente. En el manuscrito, Hervás estudia

---

29 Una *Gramática de la lengua chiquita* (1767) atribuida a Camaño se conserva, según Tomichá, en la biblioteca de la Universidad de Jena. Además de Camaño hubo en chiquitos varios jesuitas "lenguaraces". Entre ellos Bartolomé de Mora, quien escribió pláticas de cuaresma y explicaciones sobre los sacramentos en chiquito, Martin Schmid, más conocido por su actividad musical, quien compuso un Vocabulario de la lengua Chiquitana, e Ignacio Chomé, quien escribió una Grammática y Diccionario de lengua chiquita, incluyendo canciones y sermones. Un manuscrito titulado *Gramática de la lengua de los Yndios llamados Chiquitos* se encuentra en la Biblioteca Estense de Modena y elogia en su introducción las virtudes lingüísticas del jesuita Chomé (Tomichá Charupá 2002: 237-238). Sobre la producción de textos misionales ver Wilde (2014).

30 Los volúmenes 17 a 21 están dedicados al estudio de las lenguas. La obra fue reimpresa en Madrid en 1800-05 bajo el título "Catalogo de Lenguas de las naciones conocidas". Hervás mantuvo correspondencia especialmente con los jesuitas exiliados en Bologna. En su mayor parte, las cartas recibidas eran del jesuita Joaquin Camaño, que hablaba quechua y chiquitano. También era conocido por su habilidad para confeccionar mapas. Se supone que escribió una gramática chiquitana, citada en el "Saggio di Storia Americana" de Gilij. Hervás también mantuvo correspondencia con Xavier Clavigero y otros jesuitas. En un artículo fundamental para el estudio de la construcción de conocimiento sobre las sociedades indígenas Upson Clarke enlista las cartas de Camaño a Hevás en la década de 1780. Entre otros datos de interés, menciona el modo de contar en las lenguas guarani, lule y vilela (Upson Clarke 1937: 103). Pueden ampliarse informaciones sobre la vida de Hervás en la edición reciente de su Biblioteca jesuítico-española, a cargo de Astorgano Abajo (Hervás 2007). A propósito de las lenguas de los in- dios del Chaco, Hervás también mantuvo correspondencia con Sánchez Labrador. De éste dice Carlos Sommervogel en su Bibliotèque de la Compagnie de Jésus, que ha provisto a Hervás de "los elementos de la lengua Mbayá" (Sánchez Labrador 1910: XI).

diferentes tipos de alfabetos de las lenguas del mundo, enlistando en tablas el "número y calidad de letras o pronunciaciones del idioma español, que faltan" en las lenguas de la América Meridional, Septentrional, de los mares Pacifico Oriental y Septentrional, las indias orientales, Asia y África. El listado correspondiente a las Américas meridional y septentrional es el más largo, mencionando cuarenta y cinco lenguas.[31]

Los párrafos previos evidencian que en el exilio, la escritura jesuítica comenzó a adquirir una nueva orientación. Esta transición tal vez refleje, como lo sugiere Antonella Romano, la escisión del terreno anteriormente compartido entre "lo natural" y "lo moral" que gradualmente cedería a la gran división contemporánea entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, instalada de manera definitiva a finales del siglo XVIII (Romano 2011). Pero más en general, estamos frente a un proceso gradual de secularización de la escritura y la mirada sobre la alteridad, del que participaron activamente los misioneros jesuitas y sus interlocutores.[32]

A modo de conclusión

Una primera lectura crítica de las fuentes misioneras permite descubrir que éstas ha- blan menos de la realidad de las poblaciones indígenas que del anhelo de los sacer- dotes por convertirlas. El discurso jesuítico está orientado por el objetivo práctico de administrar mejor a las poblaciones nativas, obtener el favor de la corona y las sociedades locales o convencer a interlocutores recelosos. Dado que son los misioneros quienes más información producen sobre esas sociedades, poseen también un monopolio sobre la mirada hacia esas sociedades.

---

31 Las lenguas mencionadas son: araucana o chilena, guarani o paraguaya, tupi o brasila, omagua, kiriri, payagua, guaicuru, abipona, mocobi, toba, lule, vilela, zamuca, chikira, moja, mohima, sapitocona, [yarneu], puquina, mainas, saliva, maipure, avana, tamanaca, betoi, yarura, mochica de xungas, ai- mara, kichua o peruana, poconchi, kacchi, maya o yucatana, mejicana, huateca, otomira, cora, hiaqui, taraumara, tubar, opara, endeve, pima, cochimi, hurona, algonkino. Hervás, Lorenzo. *Historia del arte de escribir /en la que se da noticia de la invención, y progresos / de las letras y escritura de todas las naciones conocidas*. [manuscrito en dos volúmenes]. Está fechado en Roma, 21 de junio de 1805. Biblioteca Nacional de España, MSS 7807 y 7808 (micro 11677).

32 La tendencia ya aparece marcada en el siglo XVII, con el impulso dado a las misiones religiosas en el mundo entero. En términos generales, la práctica misionera y sus escrituras produjeron, como lo ha notado Inés Županov, un desplazamiento de la teología a la etnología. En los alejados contextos de misión, las exigencias cotidianas de la práctica misional obligaban a decidir constantemente sobre los límites entre las prácticas aceptables y las condenables. Ello obligaba a los religiosos a introducir reflexiones sobre las "costumbres" de los nativos a reformar, y a manipularlas cuando las circunstancias lo exigían. Como consecuencia inesperada de este proceso se creaban las "culturas" nativas (Županov 2011, Rubiés 2005, Corsi 2008).

Sin embargo, deben considerarse diferentes registros dentro de la escritura jesuítica. Uno corresponde a las clasificaciones generales y abstractas de tipos políticos y religiosos, conlleva la operación de denominar naciones con base en lenguas homogéneas, circunscritas a territorios concretos. Esto está presente tanto en la temprana obra de Acosta como en la tardía de Lorenzo Hervás y Panduro, ambos embarcados a su modo en un proyecto de clasificación global. Otro nivel corresponde a las descripciones "etnográficas" escritas por los misioneros a partir del recuerdo de su experiencia personal entre los indígenas, revelando aspectos de la vida cotidiana de los indígenas y de la interacción con ellos que no aparecen en el primer tipo de texto. Este tipo de texto no deja, sin embargo, de ser un tipo de relato que busca una distancia, en el tiempo y el espacio, dada por el exilio post-jesuítico. Otro nivel, finalmente, tiene que ver con la documentación no mostrable de la orden, que incluye desde cartas privadas hasta consultas y memoriales, presentando indicios de las angustias personales y los dilemas directamente vinculados a la práctica de la misión de frontera.

No debe olvidarse que las clasificaciones misioneras se insertaron en un proceso pragmático de creación cultural y de ingeniería social, del que participaron los sujetos objetos de clasificación, a veces de manera inesperada, contribuyendo a cristalizar clasificaciones de las que al mismo tiempo se apropiaron, a veces generando espacios de autonomía que resistieron (o que escaparon) a la imposición directa. Aunque las descripciones jesuitas fueron manipuladas en un grado importante, con el objeto de controlar las prácticas nativas, no fueron creadas ex nihilo, sino que recompusieron elementos (fragmentos) preexistentes, lo que exigió la colaboración explícita de las poblaciones indígenas. La existencia y usos de clasificaciones indígenas previas al contacto y su eventual reutilización en el contexto misionero es un tema poco conocido hasta el momento.

Podría decirse que las fuentes misioneras en su conjunto y su diversidad, presentan índices de un proceso tenso y dinámico de imposición y apropiación de clasificaciones. Dicho proceso social no tiene un cierre temporal (es dinámico e inacabado), ni un adentro y un afuera que permita separar una dinámica propiamente indígena de una dinámica exclusivamente misionera. En este sentido, la introducción y sedimentación de ciertas formas y elementos (a la vez impuestos y apropiados) forma parte del proceso más general de producción de regímenes de memoria misional, es decir, de nuevas configuraciones identitarias de frontera. Pero esto constituye otro capítulo de esta investigación.

Referencias citadas

Abé, Takao. 2011. *The Jesuit mission to New France: a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan*. Leiden: Brill.

Acosta, Josef de. 2008. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: CSIC.

Acuña, Constanza (ed.). 2012. *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher*. Santiago de Chile: Ocholibros.

Anagnostou, Sabine y Fabian Fechner. 2011. "Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay". En: Wilde, Guillermo (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 175-190. Buenos Aires: Editorial SB.

Aspurz, Lazaro de. 1946. *La aportación extranjera a las Misiones españolas del Patronato regio*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.

Asúa, Miguel de. 2014. *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Rio De La Plata*. Leiden: Brill.

Barcelos, Artur H. F. 2006. "O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial". Tese de Doutorado, PPGH-PUCRS, Porto Alegre.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. 1988. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Editions du Seuil.

Blanckaert, Claude (ed.). 1985. *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIIIe siècle*. Paris: Le Cerf.

Block, Davi. 1994. *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press,

Boccara, Guillaume. 2010. "Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia". En: Christophe Giudicelli (ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. pp. 103-135. México: Colegio de Michoacán-Casa de Velázquez.

Borges Morán, Pedro. 1960. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española.

Cardiel, José. 1747. "Difficultades que hay en la conversión de los infieles de esta Provincia del Paraguay, y medios para vencerlas". 20 de agosto de 1747, AGN, BN Vol. 289, pieza 4310/2.

Cardozo, Efraím. 1959. *Historiografía paraguaya*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

CA [1641-43]. 1996. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641 a 1643*. Instituto de investigaciones Neohistóricas.

Castelnau, Charlotte. 2011. "De l´observation à la conversation: le savoir sur les indiens du Brésil dans l´ouvre d´Yves D´Évreux", En Charlotte Castelnau et al. (eds.), *Missions d´évangélisation et circulation des savoirs*. Madrid-París: Casa de Velázquez-EHESS.

Castelnau, Charlotte *et al.* (eds.). 2011. *Missions d´évangélisation et circulation des savoirs*. Madrid-París: Casa de Velázquez- EHESS.

Cymbalista, Renato. 2010. Os mártires e a cristianização do territorio na América portuguesa, séculos XVI e XVII. *Anais do Museu Paulista*. 18 (1): 43-82.

Clifford, James y George E. Marcus. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Corsi, Elisabetta. 2008. *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: Colegio de México.

Del Pino, Fermín. 2012. "Imperios, utopías y márgenes socio-culturales. Josef de Acosta y las élites indianas". En: Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno, (eds.) *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. Madrid: Silex.

_____. 1992. "Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita". En: Berta Ares *et al. Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*. pp. 379-429. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

_____. 1984. Las Fuentes españolas sobre América prehispánica como precursoras de la etnología europea: problemas historiográficos y científicos. *Revista de Indias* (1): 107-123.

Dias, Camila Loureiro. 2012. Jesuit Maps and Political Discourse. The Amazon River and Father Samuel Fritz. *The Americas*. 69 (1): 95-116.

Estenssoro, Juan Carlos. 2003. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima. IFEA-Pontificia Universidad Católica del Perú.

Friedrich, Markus. 2008. Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540-1773). *Journal of Early Modern History*. (12): 539-563.

Furlong, Guillerrno. 1968. *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires: Theoria.

_____. 1967. *Manuel Querini S.J. y sus "Informes al Rey" 1747-1750*. Buenos Aires: Theoria.

_____. 1963. *Nicolás Mascardi, S.J. y su Carta-Relación (1670)*. Buenos Aires: Theoria.

_____. 1955a. *Joaquín Camaño S.J. y su "Noticia del Gran Chaco" (1778)*. Librería del Plata, Buenos Aires.

_____. 1955b. *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*. Buenos Aires: Librería del Plata.

_____. 1953. *José Cardiel, S. J. y su Carta-Relación*. Buenos Aires: Librería del Plata.

_____. 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Giudicelli, Christophe. (ed.) 2010. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: El Colegio de Michoacán-Casa de Velázquez.

_____. 2011. "Las tijeras de San Ignacio. Misión y clasificación en los confines coloniales". En: Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 347-371. Buenos Aires: Editorial SB.

Gose, Peter. 2008. *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto- Buffalo: University of Toronto Press.

Guevara, Pedro [1764] 1969. "Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán". En: De Pedro Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomo primero, prólogo y notas de Andrés Carretero. Buenos Aires: Plus Ultra.

Hassler, Gerda. 2001. "Teoría lingüística y antropología en las obras de Lorenzo Hervás y Panduro". En: M. Tietz, (ed.) *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Frankfurt-Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Hervás y Panduro, Lorenzo. 2007. *Biblioteca jesuítico-española (1759-1799)*. Madrid: Libris.

Mac Cormack, Sabine. 1985. "The Heart has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *The Hispanic American historical Review*. (65): 443-466.

Maldavsky, Aliocha. 2012a. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

_____. 2012b. Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico. *Relaciones*. (132): 147-181.

_____. 2006. "The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568- 1640)", En: John O'malley *et al. The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. pp. 602-615. Toronto: University of Toronto Press.

Métraux, Alfred. 1944. The contribution of the jesuits to the exploration and anthropology of South America. *Mid America. An historical Review*. 183-191.

Martín Martín, Carmen y Valverde, José Luis. 1995. *La farmacia en la época colonial. El arte de preparar medicamentos*, Granada: Universidad de Granada.

Martini, Mónica. 1998. "Un plan de evangelización tardío: las colonias de indios guaraníes proyectadas por José Cardiel (1747)", En: *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*. pp. 387-396. Resistencia: Instituto de Investigaciones geohistóricas.

_____.1993. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

Marzal, Manuel M. 1994. *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549- 1767), Volume 2. Chile, Quito, Nueva España y Nueva Francia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Meliá, Bartomeu. 2003. *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial La creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los Guaraníes en el Paraguay*. Asunción: CEPAG.

Millones, Luis y Domingo Ledezma. 2005. *El saber de los jesuitas. Historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.

Obermeier, Franz y Leonardo Cerno. 2013. Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos jesuíticos del siglo XVIII. *Folia Histórica del Nordeste*. (26): 33- 56.

Pagden, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.

Peramás, José Manuel. [1793] 1946. *La república de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé.

Prieto, Andrés I. 2011. *Missionary scientists: Jesuit science in Spanish South America, 1570- 1810*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Radding, Cynthia. 2005. *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Rípodas Ardanaz, Daisy. 1977. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: FECIC.

Romano, Antonella. 2011. "La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta". En: Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.

Rowe, John R. 1964. Ethnography and anthropology in the sixteenth century. *The Kroeber Anthropological Society Papers*. (30): 1-19.

Rubiés, Joan Pau. 2005. The concept of cultural dialogue and the jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. (76): 237-280.

_____. 2006. Theology, ethnography and the historicization of idolatry. *The Journal of the History of Ideas*. 67 (4): 571-596.

_____. 2012. "¿Diálogo religiosos, mediación cultural o cáculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640". En: Alexandre

Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.) *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. pp. 35-63. Madrid: Silex.

Ruiz de Montoya, Antonio. [1639] 1989. *La Conquista espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

Saito, Akira. 2009. "'Fighting Against a Hydra': Jesuit Language Policy in Moxos". En: Shinzoi Kawamura y Cyril Veliath (eds.), *Beyond Borders: A global perspective of Jesuit Mission History*. Tokyo: Sophia University Press.

Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz. (eds.) 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III: South America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sánchez Labrador, José. 1910. *El Paraguay Católico*, 2 vols. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, Yale Agrarian Studies*. New Haven: Yale University Press.

Storni, Hugo. 1980. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma: Institutum Historicum S.I.

Tietz, Manfred (ed.) 2001. *Los Jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. Actas del coloquio internacional de Berlín (7-10 de abril de 1999)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Tomichá Charupá, Roberto. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

Upson Clarke, Charles. 1937. Jesuit letters to Hervás on american languages and customs. *Journal de la Societé des Américanistes*. (29): 97-145.

Valle, Ivonne del. 2009. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI.

Van Der Geest, Sjaak. 1990. Anthropologists and missionaries: brothers under the skin. *Man* (25): 588-601.

Wilde, Guillermo. 2014. Adaptaciones y Apropiaciones en una cultura textual de Frontera. Impresos Misionales del Paraguay Jesuítico. *UNISINOS*. 18 (2): 270-286.

_____. 2012. "Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del sur. Sobre los límites de la adaptación cultural". En: Salvador Bernabeu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (eds.), *La indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (siglos XVI a XIX)*. pp. 291-310. Sevilla: CSIC-EEHA-EHESS-Editorial Doce Calles.

_____. (ed.) 2011. *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.

_____. 2011b. De las crónicas jesuíticas a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras Ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*.

_____. 2011c. Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de liderazgos indígenas en una frontera colonial. *Años 90*. 19 (34): 19-54.

_____. 2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Editorial SB: Buenos Aires.

_____. 2006. Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay. *Jahrbuch für Gechichte Lateinamerikas*. (43): 119-145.

_____. 2003. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes Antropológicos*. (19): 105-135.

Županov, Inés G. 2011. "El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la india del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana". En: Guillermo Wilde, (ed.) *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. pp. 435-458. Buenos Aires: Editorial SB.

Zwartjes, Otto. 2001. *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Amsterdam: Rodopi.

Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras[1]

Lidia R. Nacuzzi[2] y Carina P. Lucaioli[3]

1 Publicación original: Nacuzzi, Lidia R. y Carina P. Lucaioli 2014. "Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras". En: Trinchero, H., L. Campos Muñoz y S. Valverde (comps.) *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* I: 27-71. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Universidad Academia Humanismo Cristiano (UAHC)-FLACSO. Agradecemos a la editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA su autorización a republicar este artículo.
Las dos autoras de este texto se dedican a la investigación de la historia indígena en Pampa-Patagonia (Lidia Nacuzzi) y el Chaco austral (Carina Lucaioli). Han estudiado las identidades étnicas, los cacicazgos indígenas con sus estrategias políticas y sus territorialidades en el período colonial. También han discutido el uso casi excluyente de clasificaciones y rótulos étnicos de la Etnografía clásica para describir a esas poblaciones, prefiriendo analizar las relaciones sociales entre los grupos nativos y de éstos con los funcionarios y poblados hispano-criollos. El artículo que se re-publica aquí forma parte de un esfuerzo de las autoras por poner en diálogo sus áreas y problemas de investigación, para encontrar ejes en común cuya discusión ilumine diversos problemas de la historia indígena del período colonial. En este caso, indagan el concepto de "frontera" utilizado en distintas regiones y por diversas disciplinas, y revisan los lugares comunes conectados a este concepto –la lejanía, la marginalidad, la ausencia de población– que han sido empleados desde los funcionarios coloniales hasta los primeros investigadores de la etnohistoria. Además, sugieren temas actuales para el estudio de la frontera, como son los mestizajes sociales, culturales y simbólicos, la competencia por los recursos, y las instituciones creadas para controlar, ocupar y administrar esos espacios. Recomendamos *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, de Nacuzzi (SAA, 1998) y *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*, de Lucaioli (SAA, 2011, Mención Ensayo Antropológico, Ministerio de Cultura de la Nación Argentina, 2014). Complementar con secciones 4 (J. Braunstein), 5 (C. Briones, A. Lazzari y D. Lenton), 10 (B. Renoldi) y 12 (A. Siffredi).

2 Centro de Investigaciones Sociales (CIS) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Ciudad de Buenos Aires.

3 Centro de Investigaciones Sociales (CIS) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Ciudad de Buenos Aires.

El concepto de frontera es tan variable como inasible por la multiplicidad de casos a los que ha sido aplicado. Se ha hablado de fronteras para referir a las barreras geográficas y fisiográficas, a las características regionales y de hábitat, al desarrollo económico, a la política internacional y regional, al escenario en el que se desenvuelven las relaciones interétnicas e, incluso, a las fronteras identitarias. Al confrontarse con situaciones tan disímiles a lo largo del tiempo y del espacio –asumiendo el riesgo empírico de las categorías en acción, como lo entiende Sahlins (1996)–, el concepto de frontera ha sufrido un constante reajuste de sus contenidos desencadenando procesos de resignificación. Los investigadores sociales, en el afán de dar cuenta de los múltiples contextos y coyunturas históricas a los que pretendemos aplicar esta categoría, insistimos en la readecuación situacional de sus sentidos. Cuando hablamos de frontera podemos referirnos a ella como concepto instrumental del marco teórico, como perspectiva metodológica –para enmarcar nuestras investigaciones en los llamados estudios de frontera– o como áreas territoriales, aquellos espacios transicionales en donde se desenvuelve la interacción entre sociedades que se reconocen diferentes. Así, la categoría de frontera y sus posibilidades explicativas han nutrido buena parte de los estudios realizados bajo la óptica de la historia y la antropología.[4]

Aquí nos referiremos únicamente a las fronteras del actual territorio argentino durante el período colonial, entendiéndolas como los espacios de interacción entre los sectores hispanocriollos y los grupos nativos, cuyos límites geográficos y culturales –difusos, múltiples y dinámicos– se definían a través del contacto, la negociación interétnica y los mestizajes. Aun teniendo en cuenta este recorte, se trata de un término tan polisémico y dinámico que escapa a cualquier intento de generar una definición holística que sirva como modelo de análisis para todos los casos posibles. La proliferación de definiciones tiene que ver con la multiplicidad de situaciones de frontera estudiadas en diversas regiones y períodos. Cada caso requiere adaptaciones, salvedades y ajustes conceptuales para dar cuenta de las coyunturas particulares en las que se desenvuelven los procesos de contacto en las fronteras.

Una revisión del concepto de frontera tal como fue formulado para distintas regiones del mundo desde la historia y la antropología excede los objetivos de este capítulo. En cambio, proponemos analizar –más allá de las diferencias y los

4 Nos referimos a la producción académica inspirada en la perspectiva de estudios de frontera que inició un trabajo de Frederick J. Turner ([1893] 1990) para la frontera de Estados Unidos y que fue retomada con diversos enfoques y críticas en diferentes áreas. En términos comparativos podemos mencionar los trabajos de Bolton ([1917] 1990), White (1991), Weber (1990, 1998), Langer y Jackson (1995) y Langer (2003). Para las regiones más cercanas a nuestro espacio de estudio: Pinto Rodríguez (1996), Lázaro Ávila (1999, 2002), Nacuzzi (1998), Mayo (1999), Trinchero (2000), Ratto (2001), Quijada (2002), Boccara (2003, 2005), Villar y Jiménez (2003), Roulet (2006), de Jong (2007, 2011), entre otros.

casos específicos– cuáles fueron los principales ítems resaltados o compartidos por la mayoría de esas definiciones y que permiten un recorte transversal del concepto. Teniendo en cuenta estos lineamientos, podemos señalar que, en sus aspectos más o menos compartidos, las definiciones de frontera nos hablan –o han hablado– de: a) espacios lejanos, marginales y diferenciados de otros ámbitos ocupados colonialmente y que no están incorporados al dominio político de la potencia en cuestión; b) "tierras libres" o "regiones inhabitadas", en una tendencia reiterada por negar la presencia de poblaciones nativas; c) relaciones interétnicas, mestizajes, intercambios simbólicos, complementariedad y competencia por los recursos; y d) instituciones pensadas para el control de los espacios de frontera como los fuertes y las reducciones y las estrategias de reconocimiento, ocupación y defensa del territorio.

Como veremos, es posible identificar en los trabajos académicos una cierta relación entre los aspectos resaltados para los estudios de la frontera y los paradigmas conceptuales de cada contexto de producción. La literatura más antigua tiende a ponderar los aspectos señalados en los primeros dos ítems –más ligados a la literalidad de los documentos– mientras que, a medida que nos acercamos al presente, reconocemos un mayor énfasis en el estudio de los procesos de colonización, en la aplicación de diversos dispositivos de dominación y en la interacción como un objeto de estudio en sí misma. De todos modos, creemos que para reflexionar sobre la aplicación del concepto de frontera para nuestros espacios de interacción colonial es preciso considerar el estudio de todos ellos. Nuestra propuesta consiste en explorar estos cuatro ejes analíticos en diversas situaciones de contacto con los indios insumisos del extremo sur americano, ya sea a través de las fuentes como también considerando el tratamiento que de algunos de ellos han realizado otros investigadores. Comenzaremos con una breve presentación sobre cómo se conformaron las fronteras del Chaco y la Pampa-Patagonia y, luego, pasaremos a abordar cada uno de los ejes propuestos.

Los territorios de frontera en clave histórica

En el sur del continente americano, el avance colonizador tuvo un ritmo particular en cada región y, dependiendo de las jurisdicciones, la presencia hispana resultó apuntalada por la fundación de diversas ciudades. En el norte, se emplazaron Santiago del Estero (1553), Tucumán (1565), Córdoba (1573), Salta (1582), Jujuy (1593); en el oeste: Santiago de Chile (1541), Mendoza (1561-1562) y San Juan (1562). En el litoral, el fracaso de la primera fundación de Buenos Aires (1536) contribuyó al crecimiento demográfico y la consolidación administrativa de Asunción (1541) y el establecimiento de ciudades fue más tardío respecto de las otras regiones mencionadas: Santa Fe (1573), Buenos Aires (1580), Corrientes (1588) (Fradkin y Garavaglia 2009). Estas ciudades, en sus inicios, pueden ser consideradas como

enclaves[5] que contribuyeron a conformar los espacios fronterizos. Desde ellas hubo intercambios de bienes y servicios con los grupos indígenas locales y, a la vez, los funcionarios intentaron formalizar estos encuentros con la imposición de reducciones y encomiendas en sus áreas de influencia. Mientras algunos grupos nativos se acercaron y convivieron más estrechamente con los hispanocriollos, otros se mantuvieron alejados de las fronteras y de las instituciones pensadas para su control, aunque también interactuaron con la colonia a través de intercambios pacíficos y de encuentros violentos. Con fines analíticos podríamos diferenciar, por un lado, las diversas experiencias de los grupos sedentarios que fueron incorporados tempranamente como tributarios y mano de obra –y que generaron formas específicas de relacionarse con el mundo colonial (Palomeque, 2000)– y, por otro, las relaciones de contacto entabladas por los grupos nómades cazadores recolectores que se mantuvieron autónomos del dominio colonial hasta fines del XIX.

Fue recién hacia fines del siglo XVII que, en el Chaco y la Pampa, los funcionarios españoles y criollos y las poblaciones nativas nómades entablaron relaciones más asiduas –aunque fuertemente marcadas por enfrentamientos y conflictos bélicos– que se expresaron bajo la forma de los malones indígenas y de las expediciones punitivas hispanocriollas. Estas experiencias, vivenciadas simultáneamente en distintos espacios de frontera, se vieron acompañadas por la implementación de nuevos dispositivos de control colonial, como fueron los fuertes y las misiones.

En el amplio territorio chaqueño, las ciudades de Jujuy, Salta y Tucumán conformaron la frontera occidental que, hasta principios del siglo XVIII, estuvo defendida de las poblaciones indígenas solo por un frente de estancias ganaderas y dos fuertes, El Pongo y El Rosario. En ese momento, se iniciaron entradas militares[6] que buscaban diezmar a las poblaciones indígenas o reducirlas en pueblos. Tales acciones lograron "pacificar" esa frontera, relocalizando en misiones a los grupos lules y vilelas y creando nuevos fuertes[7] y, a la vez, provocaron el desplazamiento de los grupos indígenas insumisos –como los mocovíes– hacia la región más austral y el litoral del Chaco. En esos espacios, se sumaron a los grupos abipones que ya se encontraban en los alrededores de la ciudad de Santa Fe. Desde esa

5 Hemos denominado "enclaves fronterizos" a los asentamientos coloniales –ciudades, misiones y fuertes– que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados de los centros administrativos (Nacuzzi 2010).

6 A principios del siglo XVIII el gobernador del Tucumán convocó a varias ciudades linderas al Chaco, como Santa Fe, Asunción y Corrientes para que, de manera conjunta y con fondos propios, realizaran una entrada militar con el objetivo de cercar a los grupos nómades que las asediaban. Sin embargo, en 1710 solo se hizo efectiva la marcha desde Tucumán (Lucaioli 2010).

7 San Esteban de Balvuena, San José y Santa Ana; también se produjo el traslado de El Pongo al río del Valle y el de El Rosario al paraje de Ledesma, corriendo la línea de frontera hacia el este (Vitar 1997).

ciudad, en la década de 1720, se realizaron nuevas entradas punitivas hacia territorio indígena (Damianovich, 1992) y se establecieron puestos de guardia en los parajes de Rincón, Rosario, Pergamino, Carcarañá, Arroyos, Paraná y Coronda (Cervera 1981, Damianovich 1987-1991, Alemán 1994). En 1733 se iniciaron las negociaciones con los jesuitas para instalar una primera reducción para grupos nómades, lo que se concretó recién en 1743 con la fundación de San Javier de indios mocovíes en las cercanías de Santa Fe. Esto significó la consolidación de la presencia religiosa en las políticas de control de las fronteras e inauguró una serie de fundaciones de pueblos pensados para controlar, convertir y civilizar a los grupos indígenas insumisos, tanto en el Chaco como en la frontera sur de Buenos Aires.

Como resultado de esta propuesta misional, en las márgenes del río Salado de Buenos Aires se fundaron las reducciones jesuitas de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1740), Nuestra Señora del Pilar para indios serranos (1746) y Nuestra Señora de los Desamparados para grupos tehuelches (1750). En la margen occidental del Paraná se emplazaron los pueblos de San Jerónimo (1748) y San Fernando (1750) ambos para grupos abipones. En 1749, Santiago del Estero también fundó para estos grupos la reducción de Concepción, cuyo emplazamiento definitivo –varios años después– se localizó en las orillas del río Dulce, en la jurisdicción de aquella ciudad.[8] Todas ellas estaban a cargo de la Compañía de Jesús, orden religiosa con fuerte presencia misional entre los grupos guaraníes de la zona del Guayrá, lindera a las colonias de dominio portugués. Casi de inmediato, este tipo de iniciativas decreció en estas fronteras, probablemente por las dificultades económicas que implicaba su manutención, la reticencia de los grupos indígenas a establecerse en ellas de manera permanente y los dudosos avances en cuanto a la educación civil y religiosa de sus aleatorios habitantes.

En la década de 1770 se renovó la política ofensiva de las autoridades coloniales: en el Chaco se sucedieron algunas expediciones para explorar y "pacificar a los grupos indígenas rebeldes"; en la frontera sur, se crearon fortines en las cercanías del río Salado (Nacuzzi *et al.* 2008) y se dio inicio a la exploración de la costa patagónica. Asimismo, en esta década comenzaron a gestarse las primeras relaciones diplomáticas centradas en la firma de tratados y pactos de paz entre funcionarios coloniales y algunos caciques indígenas, los cuales abrieron camino a nuevas formas de relacionamiento basadas en el diálogo y la negociación. Para el siglo XVIII, entonces, se había establecido una particular situación de contacto entre distintos grupos étnicos y –en las diversas áreas geográficas– se intensificaron las relaciones sociales, políticas y económicas entre los actores involucrados, siempre en una situación precaria que oscilaba entre el enfrentamiento armado,

8 Recién en 1763 se agregó la reducción de Santo Rosario o Timbó para abipones, cerca de Asunción y, en 1764, se fundó San Pedro para los mocovíes, en las cercanías de la ciudad de Santa Fe (Nacuzzi *et al.* 2008).

el intercambio de bienes y servicios y el diálogo diplomático. A través de esta interacción, se fueron delineando espacios particulares, las denominadas fronteras, en los cuales tales interrelaciones ocurrieron más intensa y regularmente, definiendo las características históricas de cada coyuntura.

En la Pampa, la frontera se había establecido en el río Salado en 1659 (Bechis 2008), funcionando como límite durante décadas. Recién hacia fines del siglo XVIII un conjunto de fortines –en las actuales localidades de Areco, Monte, Navarro, Lobos, Rojas y Chascomús– contribuyó a presentar la línea del Salado como un espacio de frontera más estable, aunque el mismo permanecía poco protegido en cuanto al número de asentamientos defensivos, era muy extenso y estaba completamente expuesto hacia las zonas no controladas por el estado colonial.[9] Bajo estas condiciones, los grupos indígenas mantuvieron su soberanía hasta bien entrado el siglo XIX. Para el caso del Chaco, sus particularidades geográficas y geopolíticas contribuyeron, desde los primeros emplazamientos coloniales del siglo XVI, a la definición de un espacio indígena cercado en sus márgenes por la presencia hispana, ya fuera bajo la forma de ciudades, fuertes o misiones. Para el siglo XVIII, es posible identificar al menos tres espacios de frontera –la del Chaco occidental, la del Chaco oriental y la santafesina–, caracterizados cada uno de ellos por los diversos grupos indígenas e hispanocriollos puestos en contacto, por el tipo de relaciones entabladas y, también, por los recursos y las políticas de control indígena gestionadas por cada una de las tres gobernaciones implicadas: la del Tucumán, la del Paraguay y la de Buenos Aires (Lucaioli 2010).

Perspectivas de análisis para las fronteras

Como expresamos, se puede hablar de fronteras desde distintas perspectivas: la del espacio lejano y peligroso, la del desierto o vacío de civilización, la de la interacción entre los grupos indígenas y colonizadores y la de los dispositivos de control.

Las fronteras como espacios lejanos y peligrosos

A medida que se sucedieron las expediciones de reconocimiento y conquista del extremo sur americano las huestes españolas fueron emplazando pequeños poblados. En su mayoría comenzaron como precarios campamentos militares en donde se asentaba una parte de la comitiva exploratoria, a la espera del regreso

9 Esta frontera fue moviéndose y avanzando lentamente hacia el sur y el oeste. Recién en las décadas de 1850 y 1860 se establecieron tres fortines en el centro y cinco en el sudoeste de la actual provincia de Buenos Aires, con lo que hubo una nueva línea de frontera que unía dos establecimientos previos: Fuerte Federación (actual Junín) y Fortaleza Protectora Argentina (actual Bahía Blanca), ambos de 1828 (Conquista 1987).

de sus compañeros. Mientras unos continuaban la marcha en reconocimiento del espacio, otros comenzaban a tejer el débil equilibrio de las relaciones interétnicas con los grupos nativos de la zona, ya fuera para la obtención de alimentos, ya para conseguir ayuda militar o defensiva. La alianza, o al menos el no enfrentamiento, fue condición para que en aquellos sitios en particular pudieran asentarse y perdurar esos enclaves de colonización. Como hemos mencionado, el siglo XVI estuvo acompañado de grandes avances en ese sentido y la Corona española logró emplazar un significativo número de ciudades en la zona aledaña al piedemonte andino, en las márgenes de los ríos Salado del norte y del complejo fluvial Paraná-Paraguay. La delimitación de sus jurisdicciones permitió percibir un espacio ajeno al dominio colonial y habitado por numerosos grupos indígenas: el Chaco. En el sur, Buenos Aires fue por largo tiempo la única ciudad española; del extenso territorio que se extendía hasta el estrecho de Magallanes, apenas se tenía algún conocimiento de los accidentes geográficos de su costa atlántica.

El definitivo emplazamiento de los poblados y puestos defensivos –fuertes y fortines– fue la condición necesaria para comenzar a percibir un espacio "otro", aquel que comenzaba donde se debilitaba la capacidad española para imponer su dominio. Algunos autores reconocen dos etapas históricas en los procesos de conformación de las fronteras, un primer momento asociado a la idea de límite, poniendo el foco en la contrastación y el esfuerzo de separación entre dos o más sociedades reconocidas como diferentes, y un segundo período ligado a la conformación de la frontera como zona de contacto, "en términos de espacio transicional, permeable, fluido, sujeto a la circulación permanente de personas, ideas y objetos" (Boccara 2003: 72). Ambos momentos podrían inscribirse dentro de una secuencia cronológica, entendiendo que es condición primera la percepción de límites o márgenes de separación más o menos ideales para, en un segundo momento, devenir en espacios de frontera en tanto ámbitos privilegiados para el contacto interétnico. Ya hablaremos de los espacios mestizos de interacción en el tercer y cuarto apartados, aquí nos interesa poner el foco en cómo se formó un determinado imaginario de la frontera entendida como el extenso territorio que comenzaba más allá de la línea de ocupación colonial. Esta noción fue planteada muy tempranamente por Turner ([1893] 1990), cuando señalaba que la frontera norteamericana era, básicamente, el escenario de lucha de los colonos pioneros contra un territorio hostil, poniendo énfasis en el espacio –inmenso, desconocido y vacío de civilización– que comenzaba al traspasar el último poblado colonial.

No obstante, antes de que las fronteras se volvieran una inquietud académica para las ciencias sociales, significaron una preocupación real para los funcionarios coloniales y a ellos les debemos las primeras representaciones y definiciones sobre estos espacios que, no de manera casual, se ajustan bastante bien a aquella primera caracterización turneriana. Para los hispanos y criollos de los siglos XVII y XVIII, la frontera fue el espacio extenso e indefinido que comenzaba allí donde

se fijaban los límites del dominio político y la ocupación territorial española. Tal es así que "aquella dilatadísima parte del Tucumán que se llama Chaco" (Lozano 1733: 2) y el "grande espacio de tierra de 400 leguas desde Buenos Aires al estrecho de Magallanes" (Cardiel [1748] 1956: 113) fueron considerados, en un primer momento, como ámbitos de frontera en sí mismos. Buenos Aires y el Estrecho fueron los extremos conocidos que sirvieron de referencia para delimitar un extenso espacio que permaneció inexplorado durante siglos. De la misma manera, la región chaqueña quedó definida por sus costados geográficamente más conocidos, tal como lo señala el misionero jesuita Florián Paucke:

> Yo he viajado en este valle Chaco solo por más o menos doscientas leguas de profundidad hacia el Norte pero a lo ancho más o menos por unas cincuenta leguas. Este valle que comienza en la ciudad de Santa Fe, se extiende hasta la Sierra Peruana en la longitud al Norte, y hasta la gran sierra y las fronteras del reino de Chile hacia el Oeste; por el costado Este se limita por el Paraná. (s.f 2010: 526)

Por sus características geográficas particulares, los viajeros del espacio pampeano-patagónico destacaban su enorme extensión y desolación: "nos encontrábamos en una parte del mundo desolada y salvaje [...] El lugar habitado más cerca que conocíamos, era Buenos Aires, distante unas trescientas millas al N.O" (Morris, 1956 [1741]: 26). Son muchas las referencias que aluden a días enteros de marcha sin hallar aguadas o encontrarse con grupos indígenas: "Llegamos a una laguna a las cinco de la tarde, poco más o menos, habiendo caminado como 16 leguas, en cuya distancia no se encuentra aguada" (Hernández [1770] 1969: 119).

El contraste geográfico que presenta la región chaqueña –en donde se alternan paisajes desérticos con bosques cerrados y pantanosos– generó descripciones contradictorias sobre estos espacios, aunque todas ellas coinciden en resaltar la extensión y la soledad:

> ¡Cuán disímil aparece la misma Paracuaria en algunas partes! Acá se expande por doscientas leguas hacia todas partes una inmensurable llanura de campos sin que se pueda descubrir ni un solo árbol, ni una gota de agua, salvo cuando llueve. Allá se elevan cerros empinados, y selvas inmensas se pierden hacia lo infinito sin que sea posible percibir en ellas el menor lugar de tierra llana. [...] En otro sitio más lejos observarás ásperos caminos de piedra y rocas altísimas [...] Si, por lo tanto, uno describiera al Paraguay llano, campestre, pantanoso y húmedo, y otro afirmara que es árido, montuoso, silvestre y rocoso, cree en todo a ambos, aunque parezca que tratan de distintos territorios. (Dobrizhoffer [1784] 1967: 86-87).

El imaginario colonial asociaba estos paisajes contrastantes con la noción de peligro. De manera generalizada, las fronteras –en tanto territorios desconocidos y ajenos al dominio español– fueron concebidas como espacios amenazantes, inseguros y riesgosos para el colonizador. Se trataba de "lugares escabrosos y poblados de gente feroces, enemigas del nombre español" (del Techo 2005 [1673]: 77-78). Los hispanocriollos resaltaron sus connotaciones salvajes y, en un interesante giro discursivo, las personas que los habitaban fueron confundidas como partes inseparables del entorno natural. Los adjetivos y metáforas elaboradas por los funcionarios tendieron a resaltar distintos aspectos que los acercaban a la animalidad. Lozano, por ejemplo, señalaba que el Gran Chaco era un "nido de enemigos de los más bárbaros" (1994: 447, citado por Cypriano 2000: 67). Este espacio también ha sido caracterizado como "una vasta madriguera de la infidelidad" (Antonio 10/6/1761) y fueron recurrentes las asociaciones de los indígenas a los animales y sus costumbres: "viviendo como fieras amparados de impenetrables montes anegados, pantanos y caudalosos ríos" (Anglés 6/11/1737). Las dificultades que planteaba la geografía, sumadas a la presencia de los numerosos grupos indígenas, contribuyó a que la frontera fuera considerada como "la antesala del infierno chaqueño" (Vitar 1997: 95). La mezcla de miedo y fascinación que generaban estos espacios desconocidos dieron lugar, también, a la creación de un nuevo tipo de discurso ligado a la fabulación y el mito.

En 1526, Sebastián Caboto desvió su viaje con destino a las costas brasileras para internarse en el río Paraná, siguiéndole la pista a ciertos rumores acerca de un "rey blanco" repleto de tesoros (Cañedo-Argüelles 1988). Asimismo, la convivencia temprana de los primeros conquistadores con los guaraníes y su continua búsqueda de la "Tierra sin mal" o "Candiré",[10] reforzó ostensiblemente las fábulas españolas en torno a "Eldorado" (Susnik 1965, Cañedo-Argüelles 1988, Saignes 1990). De los primeros contactos en el área rioplatense surgió la leyenda de "una población entre Buenos Aires y el estrecho de Magallanes, que se llamaba los Césares; que estas gentes vestían como españoles, tenían casas, iglesias y campanas" (Haÿs [1711] 2002: 133). En el sur, la Patagonia misma le debe su nombre al ámbito de la leyenda fantástica. El temprano viaje de Magallanes daría comienzo al mito de los gigantes cuando Pigafetta ([1520] 1963: 52) narró el primer encuentro con nativos de la zona en la bahía de San Julián resaltando que "Este hombre era tan grande que nuestra cabeza llegaba apenas a su cintura" y que "Nuestro capitán llamó a este pueblo patagones". La notable altura de los nativos llevó a Magallanes

10 La búsqueda del "Candiré" (o Kandiré) –que prometía inmortalidad y abundancia eterna– formaba parte del imaginario mítico de los guaraníes (Saignes 1990) y estaba relacionado con los intercambios precolombinos con los grupos indígenas del Perú y área de los xarayes, de quienes recibían los adornos de plata y metales preciosos que habrían contribuido a construir el mito del "señor de candiré" (Susnik 1965). Estos mismos metales habrían reforzado la fábula de "El Dorado" entre los españoles.

a denominarlos de esa manera, inspirado en un personaje llamado *Patagón*, un gigante que aparecía en una novela de caballería medieval.

Si bien todos estos relatos alimentaban la curiosidad española y ejercían una fuerte atracción hacia estos lugares, las fronteras fueron caracterizadas y sentidas como espacios hostiles expuestos a mayores peligros. Aún en el siglo XVIII, la dudosa seguridad que otorgan las tierras ocupadas por los poblados marginales, umbrales de la civilización, se contraponía a la total incertidumbre sobre los territorios que las trascendían. Las únicas certezas giraban en torno a que eran extensos, geográficamente desafiantes y morada de numerosos grupos indígenas con los cuales no se lograban establecer relaciones estables de dominación social, política ni económica:

> Entre todas no merece el ínfimo lugar la dilatada Provincia del Chaco tan conocida en el común concepto, que a gusto se forman de ella, como ignorada en el total conocimiento, y certidumbre de sus regiones, situación de sus campañas, y gentío de varias Naciones, que allí habitan: porque los Españoles en lo moderno se puede decir, que apenas han pisado sus umbrales, aún con haber corrido más de ciento y cincuenta leguas del terreno. (Lozano [1733] 1941: 24).

A pesar de que los viajeros y misioneros no podían precisar en detalle los accidentes geográficos ni establecer las distancias exactas entre parajes frecuentados, poseían un amplio conocimiento del tipo de recursos que podían hallar en esas tierras: "Estas llanuras [del río Salado] se extienden hacia el oeste hasta el Desagaduero, o territorio de Mendoza; carecen de agua [...] está[n] llena[s] de ganado vacuno, caballadas alzadas, venados, avestruces, armadillos, perdices, patos silvestres y otra caza" (Falkner [1746] 1974: 81).

Para esta misma región, Falkner menciona con bastante detalle los grupos étnicos de la zona. Las precisiones cada vez más específicas van apareciendo en los escritos con mayor asiduidad a medida que transcurre el siglo XVIII y las instancias de interacción con los grupos indígenas se volvían más cotidianas. Este proceso es particularmente visible en los rótulos y los nombres utilizados para designarlos. Los primeros relatos hablan de "indios infieles", "habitantes del país", "bárbaros" o "naturales", para luego tornarse más específicos y brindar minuciosas nomenclaturas étnicas como: taluhet, dihuihets, chechehets, pampas, toelchus, chunupíes, malvaláes, mataguayos, tobas, chiriguanos, guaycurúes, etc.

A medida que las descripciones de estos espacios se fueron complejizando, se reforzó la percepción de la frontera como límite, como espacio separado y con recursos y habitantes propios de cada uno de esos ámbitos. La combinación de las nociones de espacios abiertos, lejanos, extensos y desconocidos dio lugar

a la expresión "tierra adentro", que tuvo su origen en los relatos coloniales y sirvió como término para designar, de manera genérica, a aquellos ámbitos aún dominados por los grupos indígenas. De igual manera, poniendo el énfasis en el espacio no domesticado, Paucke ([s.f] 2010: 388) llamaba "tierra silvestre" al territorio chaqueño. Estas caracterizaciones retroalimentaron un determinado imaginario sobre los espacios colonizados y los espacios ajenos, entendidos como antagónicos. El vocabulario típico de la época, que nos habla con insistencia de "*entradas* punitivas" y "*salidas* de reconocimiento", refuerza la noción de espacios cerrados y excluyentes (Celestino de Almeida y Ortelli 2011). A estos umbrales entre dos mundos, permeables y controlados por instituciones específicas, se comenzó a circunscribir la noción de frontera, tal como será analizada en los puntos de este capítulo "Las fronteras como interacción" y "Las instituciones de las fronteras".

Las fronteras como desierto

Como hemos visto, desde los primeros años de la conquista de estos territorios se han brindado descripciones acerca de sus geografías y habitantes. La primera referencia al espacio chaqueño de la que se tiene constancia nos habla de una tierra habitada por numerosos grupos indígenas: "Junté setenta hombres, los cuales entregué a un capitán para que fuese a la provincia de chaco gualambo, adonde tenía noticia de gran suma de indios que confinan con los chiriguanos desta frontera" (Ramírez de Velasco 31/01/1589, citado en Tissera 1971: 4). También los viajeros del siglo XVI por las costas patagónicas describen encuentros con los grupos indígenas y el acceso a diversos recursos. En el relato del viaje comandado por Magallanes, Pigafetta fue reseñando las variaciones topográficas y la fauna de los diversos parajes visitados. Como hemos mencionado anteriormente, fue el primero en describir el encuentro con los nativos del sur de la Patagonia. Este temprano relato, más allá de alimentar la imagen mítica sobre el gigantismo de los patagones, nos acerca una detallada descripción etnográfica que incluye el vestido ("su manto, estaba hecho de pieles, muy bien cocidas"), las viviendas ("con esta piel cubren también sus chozas que transportan aquí y allá"), las armas ("un arco corto y macizo, cuya cuerda [...] estaba hecha con un intestino"), y menciones a las técnicas de caza con señuelo, los instrumentos de piedra, las vasijas de cerámica, algunas ceremonias propiciatorias, las prácticas curativas, las pinturas y los adornos corporales (Pigafetta [1520] 1963: 52-57). Narraciones de este tipo nos permiten hacer dos observaciones: por un lado, que había un conocimiento bastante detallado sobre estos espacios y, por otro, que esta actitud etnográfica propia de los primeros encuentros fue perdiendo interés con el avance del siglo. La centuria siguiente se caracterizó por la escasa información producida en este sentido.

Las fuentes históricas no siempre dejaron constancia de todos los contactos ocurridos en las fronteras; sin embargo, es innegable que durante el siglo XVII la interacción directa e indirecta entre indígenas, hispanocriollos y europeos[11] generó procesos de mestizajes culturales por medio de la incorporación de bienes exóticos como el hierro y el caballo para los grupos indígenas o la yerba mate y los cueros de animales autóctonos para los colonizadores (Palermo 2000). Aunque para mediados del siglo XVIII se habían realizado grandes avances en el conocimiento de los grupos nativos del Chaco, la Pampa y la Patagonia, paradójicamente comenzó a gestarse una nueva narrativa –contradictoria con las descripciones realizadas hasta el momento–: la del "desierto", que hacía hincapié en los vastos territorios llenos de recursos pero vacios de civilización.[12]

Como ha señalado Wright (1998), el desierto también es sinónimo de área fronteriza poblada por aborígenes, en contraposición al espacio civilizado. Con esta metáfora se reforzó la dicotomía entre la civilización y la barbarie, las llamadas "tierras libres" remarcaban la ausencia de grupos sedentarios o agricultores. De esta manera, una determinada construcción del espacio contribuyó, a su vez, a negar progresivamente la presencia de los numerosos grupos indígenas que lo habitaban. Desde aquellos contactos, los grupos nómades han sido caracterizados a partir del prejuicio y la descalificación de la mirada colonizadora: "son errantes; no cultivan la tierra; no viven sino de pesca y caza, y están continuamente en guerra unos con otros" (Charlevoix [1779] 1910: 344). Los indios serranos y pampas fueron descriptos como "bárbaros en el modo de vivir en los campos sin población, ni sitio fijo, y en la costumbre fiera de sustentarse solamente de la abundancia de carnes de ganados" (Martínez de Salazar 23/6/1664). Sobre los abipones, Dobrizhoffer ([1784] 1968: 16) escribía: "no practican la agricultura ni tienen domicilio fijo y estable". En cuanto a la organización política: "no tienen gobierno alguno civil, ni observan vida política", eran grupos "sin policía ni gobierno" (Lozano [1733] 1941: 62 y 95).

Así, fueron percibidos como violentos, naturalmente salvajes, económicamente desorganizados –que vivían con prodigalidad del escaso sustento de la caza y la recolección– y políticamente inestables, en función de carecer de instituciones que se asemejaran a la figura del Estado. La tríada formada por la movilidad, la caza

11 Es importante señalar que en las fronteras del Chaco ya existían ciudades como Santa Fe, Corrientes y Asunción, cuyos vecinos mantuvieron contactos informales con los grupos nativos de la región. En cambio, en la Patagonia los contactos fueron mucho más esporádicos y sucedieron con viajeros holandeses, ingleses y otros europeos que exploraban sus costas.

12 Por ejemplo, se dijo para la Pampa: "Esta tierra está despoblada y sin cultivo, pues no la habitan ni indios ni españoles; está llena de ganado vacuno, caballadas alzadas, venados, avestruces, armadillos, perdices, patos silvestres y otra caza" (Falkner 1974 [1746]: 81). Acerca del Chaco: "en los desiertos retozan hasta cientos de miles de ganado de asta y caballos, sin tener un dueño" (Paucke 2011: 10).

y el salvajismo –tres aspectos que se reiteran y retroalimentan en los documentos y que confluyen en la noción del nomadismo– resume el imaginario colonial del siglo XVIII sobre los grupos indígenas que se mantenían ajenos al dominio de la Corona. Estas descripciones fueron retomadas acríticamente por la etnografía clásica que les otorgó un estatus científico, las difundió y las convirtió en el discurso hegemónico sobre el conocimiento de los pueblos nativos, cristalizando perspectivas ahistóricas y esencialistas. Por ejemplo:

> Su vida anual resulta una alternancia de épocas de escasez angustiosa con tiempos de abundancia casi pantagruélica. Es por eso que el indio carece de medida y tiempo en cuanto a comida. Teniendo come insaciablemente; si carece de comida sobrelleva tranquilamente su miseria. (Palavecino 1964: 383).

> Los günün a künna (propiamente dichos) rescatan la imagen de los grandes cazadores nómadas, de arco y flechas y boleadoras [...] A lo largo de su evolución de un estadio al otro mantuvieron, por un lado el énfasis de la caza sobre la ganadería –o mejor dicho el pastoreo nómada–, y por el otro, correlacionadamente, la movilidad o migración estacional condicionada por el movimiento de las grandes presas predilectas: el avestruz y el guanaco. (Casamiquela 1985: 49-50).

No obstante estas miradas descalificadoras, el nomadismo era una práctica compleja con implicancias económicas, políticas y sociales que suponía, entre otras cosas, un conocimiento preciso del territorio y de la distribución de los recursos, la coordinación de movimientos estacionales programados y el encuentro con otros grupos vecinos para intercambiar bienes económicos, pactar alianzas y establecer nuevos matrimonios (Nacuzzi 1991, Lucaioli, 2009). De ninguna manera la realidad se reducía al rótulo de pueblos que "se movían" siguiendo a las presas de caza, de manera azarosa o circunstancial. Por un lado, porque los grupos cazadores incluían muchos otros alimentos en su dieta que eran producto de la recolección de especies vegetales muy conocidas por ellos y de los intercambios con otros grupos indígenas y, por el otro, porque conocían con gran precisión los movimientos estacionales de los animales salvajes y la disponibilidad de ganado bagual en determinadas regiones de los extensos territorios que recorrían, así como la distribución de los recursos en el tiempo y el espacio:

> En esta región [la pampa bonaerense], en ciertas estaciones del año, hormiguean innumerables manadas de caballos alzados, razón por la cual los Tehuelhets, Chechehets, y a veces todas las tribus de los Puelches y Moluches, se reúnen allí para hacerse de provisiones. Se extienden con sus toldillos portátiles por todos aquellos cerrillos ya citados, hacen sus correrías diarias hasta llenar sus necesidades, volviéndose en seguida a sus respectivas tierras. (Falkner [1746] 1974: 97).

El espacio vivido por los grupos indígenas –y negado por los colonizadores– se componía, además, de otros aspectos simbólicos altamente significativos para los grupos nativos, asociados a las nociones de territorialidad e identidad. Sus conocimientos acerca de las rutas y de los movimientos de otros grupos también participaban del ámbito de lo sagrado, a partir del cual asignaban a determinados aspectos del paisaje –como piedras, cuevas, ríos o árboles– una especial importancia relacionada con los antepasados o con cuestiones mágicas de protección. Esta particular relación con el medio natural rara vez ha sido registrada en los documentos y, aunque lo hubiera sido, escapaba de la comprensión de los blancos; por ende, la dimensión sobrenatural que otorgaba sentidos complementarios para los grupos nativos tendió a negarse o ridiculizarse (Irurtia 2008). El sesgo de irracionalidad que los españoles vieron en estas acciones vino a sumarse a aquellas otras ausencias que hemos mencionado y, de manera conjunta, contribuyeron a la sistemática negación de aquellos pueblos entendidos como sin razón, sin agricultura, sin política y sin residencia fija. Tal como ha sido señalado por otros autores, una mirada general sobre los mapas de la época –en donde el Chaco y la región pampeano-patagónica suelen aparecer representados como espacios en blanco– permite ilustrar de manera gráfica este punto (Wright 1998, Lois 1999, Dávilo y Gotta 2000). Como señala Luiz (2006) los mapas constituían instrumentos de saber y poder y transmitían los modos en que se percibía el espacio.

Todos estos aspectos alimentaron notablemente la percepción de los territorios ajenos a la colonia entendidos, ellos también, a partir de las ausencias. La construcción de estos espacios como desiertos, como vacíos, y del indígena como "salvaje" –lo que Delrio (2000: 62) denomina "mitología del desierto"– fue el resultado de una representación específica de la frontera que, luego, serviría para generar un discurso de legitimación del avance del Estado-Nación. Con el correr del siglo XIX, esta mirada cada vez menos ingenua contribuyó directamente con la puesta en marcha de los proyectos de conquista del territorio, la sujeción de sus habitantes y el efectivo manejo de sus recursos. El "desierto" aludía a aquellas áreas a las que aún no había llegado el poder centralizador del Estado, eran territorios que se destacaban tanto por su baja densidad poblacional como por el deseo que suscitaba su incorporación. Llenar estos vacíos, "luchar contra el desierto se convirtió, en la mentalidad decimonónica, en un programa civilizatorio" (Quijada 2000: 380). Como señalan Teruel y Fandos (2009: 251) para la frontera chaqueña –aunque es extensible a la Pampa y a la Patagonia– "se consideró, sin mucho más trámite, que toda la tierra ocupada por indígenas era baldía y perteneciente al fisco". Con ello, quedaron habilitadas las campañas militares de conquista y ocupación. La interrelación entre determinada estrategia discursiva y las acciones de conquista ha sido señalada por Wright (1998), quien propone rescatar el aspecto pragmático de la narrativa del desierto. En la praxis, la metáfora del desierto engendró, impulsó y posibilitó determinadas formas de acción y apropiación del espacio.

Es interesante, entonces, poner en perspectiva histórica el análisis de esta progresiva reformulación de las fronteras y de la "tierra adentro" en tanto desiertos. A medida que se fueron haciendo más sistemáticos los esfuerzos por incorporarlas al dominio estatal, se reforzó el contraste entre la realidad geográfica y natural y la imagen políticamente construida sobre estos espacios, cuya máxima expresión ha pasado a la historia bajo las frases paradigmáticas "conquista del desierto" y "pacificación del desierto verde", con las que fueron –y son– vulgarmente conocidas las campañas militares del último cuarto del siglo XIX en los espacios de frontera de la Pampa-Patagonia y el Chaco, respectivamente.

Las fronteras como interacción

Al desmantelar los prejuicios sobre las fronteras entendidas como "márgenes o límites" de la civilización o "tierras vacías y lejanas", habitadas por "pueblos salvajes" se hacen visibles las incesantes interacciones entre los europeos y las sociedades indígenas y las relaciones entre los grupos nativos que ya habitaban estas regiones de América. El encuentro con personas exóticas –tanto para los europeos como para los nativos– disparó una serie de nuevas formas de relación social, de acciones comerciales, de reestructuraciones políticas y de intercambios simbólicos. Estos fenómenos impregnaron a ambas sociedades en contacto, creándose una interdependencia que incluyó diversos aspectos sociales, económicos y políticos.

Los relatos de frontera suelen resaltar la parte violenta de la relación y se exagera la inmensidad, la soledad y la barbarie (Wright 1998). Sin embargo, es preciso señalar que las situaciones de interacción entre ambos grupos se dieron desde los primeros contactos esporádicos, en muchos casos unipersonales. En las fronteras que nos ocupan, las relaciones iniciales se tejieron a través de la tensión entre el intercambio de bienes y servicios y los enfrentamientos bélicos. Ambas formas de interacción sucedieron de forma paralela y simultánea; no obstante, en la práctica no fueron igualmente aceptadas ni gozaron del mismo reconocimiento formal por parte del sector colonial. Los intercambios de bienes y servicios entre europeos y grupos nativos fue una constante en todos los procesos de conquista y colonización. Las alianzas y ayudas mutuas con algunos grupos locales permitieron la instalación de ciudades y puestos coloniales desde los cuales hacer frente a la presión ejercida por los grupos nómades insumisos. Por lo tanto, la reciprocidad y el intercambio fueron condiciones para el fortalecimiento y la continuidad de determinados enclaves fronterizos. Para el siglo XVIII, a pesar de la aún vigente resistencia de los grupos nómades, también ellos se acercaron a las fronteras y establecieron intercambios informales de objetos y prestaciones de servicios que, a pesar de no formar parte de un comercio regulado o abiertamente aceptado por el Estado colonial, nutrieron buena parte del flujo de bienes entre las ciudades

y los espacios de "tierra adentro". Los enclaves fronterizos se constituyeron en los escenarios privilegiados para estos procesos. Las formas en que se llevaron a cabo las negociaciones, de manera casual, interpersonal y de espaldas al sistema del comercio legal, no condujeron a una institucionalización de los intercambios, como sí ocurrió en otros contextos espacio-temporales, en donde los indígenas fueron absorbidos como proveedores exclusivos de determinados recursos o como mano de obra barata para la explotación agrícola. Durante el siglo XIX se avanzó notablemente en ese sentido, de la mano de una consolidación económica. Quijada ha advertido acerca del rol jugado por el Estado en relación a los intercambios con los grupos indígenas. Según esta autora,

> [...] durante el período borbónico como después de la independencia, el comercio con los indios fue alentado desde la percepción política de que constituía un medio fundamental para fomentar las relaciones pacíficas en la frontera y, sobre todo, para "atraer a los indios a la civilización". (Quijada 2002: 116; encomillado en el original).

Sin embargo, hasta fines del siglo XVIII los intercambios entre ambas sociedades no estaban determinados por ninguna de las partes en juego. Por un lado, reconocemos que desde el sector colonial se impusieron nuevas necesidades creadas por la incorporación de bienes ajenos –que con el tiempo se volvieron indispensables– en las economías indígenas. Artículos de uso como el hierro o determinadas prendas de vestir, o de consumo, como la yerba mate traída desde las misiones jesuíticas del Paraguay y redistribuida comercialmente por los hispanocriollos, fortalecieron los intercambios con los enclaves coloniales. A su vez, el ganado caballar y el vacuno –dos de los principales bienes incorporados por los grupos nómades– se posicionaron como el eslabón dominante de las interacciones comerciales. No obstante, las vías de adquisición no necesariamente pasaban por medio de los enclaves coloniales, valiéndose también de las relaciones con otros grupos indígenas o de la caza de ganado libre o cimarrón que se reproducía de manera natural en las llanuras de "tierra adentro". Por otra parte, también hubo bienes autóctonos que se posicionaron en las economías coloniales, como los ponchos tejidos por los indígenas del sur o los cueros curtidos por los grupos chaqueños (Palermo 2000).

Todo ello nos conduce a reconocer la mutua dependencia económica entre indígenas e hispanocriollos, en detrimento de aquellas visiones que postulan procesos de resquebrajamieto de las organizaciones indígenas, devenidos por la creciente dependencia hacia los mercados coloniales (cfr. Susnik 1972). Como señala Palermo (1986) en su pionero trabajo sobre el "complejo ecuestre", no debe perderse de vista la preexistente red de intercambios interétnicos que conectaba diversos territorios del espacio americano con anterioridad a la llegada de los españoles. Asimismo, es preciso considerar otros aspectos como: la condición

de eximios conocedores de los recursos ambientales, del territorio, de las rutas de movilidad y de los otros grupos indígenas. Todo esto les proporcionó algunas ventajas a la hora de entablar una relación con los recién llegados, a pesar de las formas agresivas o francamente violentas que los hispanocriollos diseñaron para el control de los grupos insumisos y del territorio desconocido. En esta situación, la condición de nómades de los grupos indígenas patagónicos y chaqueños jugó a favor de ellos en los momentos en que se programaban instalaciones de misiones y fuertes o se realizaban incursiones punitivas.

Aquí, queremos advertir acerca de otro supuesto que suele teñir los estudios de frontera. El concepto de relaciones interétnicas nos ha servido a los investigadores para referirnos al contacto entre grupos diferentes; no obstante, tradicionalmente se ha recortado su alcance a la relación entre colonizadores e indígenas, invisibilizando una realidad más compleja relativa a las muchas interacciones pacíficas y violentas entre grupos nativos. Este recorte analítico contribuyó a acentuar el silencio de las fuentes al respecto; aunque también es cierto lo contrario: que la casi nula información acerca de los contactos indígenas cuya trayectoria se remonta al período prehispánico –pero que sin dudas continúa durante la época colonial– ha desalentado el estudio de este tipo de relaciones. De esta manera, hemos tendido a fortalecer la ficción de que las relaciones interétnicas fronterizas remiten únicamente a la relación entre blancos e indios, lo cual constituye una nueva metáfora acerca de la tensión implícita entre la barbarie y la civilización.

Como han reconocido muchos autores, los ámbitos de frontera son permeables y porosos; personas, ideas y objetos circulaban permanentemente a través de ellos (Quijada 2002, Boccara 2005, Roulet 2006, Nacuzzi *et al.* 2008). Aquellas interacciones se desenvolvían en espacios en disputa durante un período caracterizado por un dinámico reacomodamiento territorial y del flujo poblacional (Nacuzzi 1998). Estas características de las fronteras las volvían idóneas para que en ellas se desencadenaran complejos procesos de mestizaje cultural, social, político y económico. Todas estas formas de expresión que adoptaron las relaciones interétnicas entre indígenas e hispanocriollos contribuyeron a crear un *middle ground* o espacio intermedio (White 1991) en el cual quedaban en suspenso prácticas y formas culturales específicas de ambos grupos en contacto para experimentar nuevas formas de comunicación con personas y grupos diferentes, solucionar conflictos cotidianos inéditos, negociar los intercambios y acordar las acciones en común. Para Roulet (2006) la frontera era ese espacio intermedio, ambiguo e indefinido, caracterizado por la puesta entre paréntesis de los principios económicos, políticos y jurídicos propios de los distintos grupos en cuestión. Las fronteras no solo propiciaron el surgimiento de prácticas mestizas sino que ellas mismas resultaron espacios mestizos, definidos por la interacción. Así, los grupos indígenas concertaron repetidamente los términos de su relación con los blancos: permitieron la instalación de fuertes, acordaron la formación de misiones,

fungieron como proveedores o "defensores" de las míseras ciudades coloniales, llevaron malones sobre ellas o los detuvieron, amenazaron y negociaron diversos bienes económicos y simbólicos, propusieron relaciones o las negaron, firmaron tratados o los desconocieron.

La noción de contacto con "otros", en el sentido bartheano del término, ya está implícita en la idea de la frontera como límite. Un grupo se define en relación y por el contraste con los otros, es una organización socialmente efectiva en contacto con otras organizaciones o grupos étnicos. Esta misma dinámica identitaria funcionó también entre indígenas y europeos, lo que lleva a cuestionar las supuestas estructuraciones sociales o políticas más "complejas" atribuidas a los europeos en oposición a los grupos indígenas presentados como "simples" y "políticamente laxos". En efecto, los grupos indígenas nómades del Chaco y de la Pampa-Patagonia tenían complejas organizaciones sociopolíticas que incluían la propia rutina del nomadismo como estrategia económica y otras prácticas como el canibalismo ritual, las reuniones interétnicas para lograr acuerdos e intercambios de bienes y mujeres, la guerra como vehículo para fortalecer las identidades grupales y garantizar la movilidad social, los cacicazgos duales, la sucesión del poder por los méritos guerreros, el carisma y la prodigalidad, la presencia de líderes religiosos, el ceremonial en torno a los restos de los antepasados, etc.

En estas fronteras se construyeron tanto nuevas prácticas materiales y simbólicas como inéditas interacciones sociales y políticas. Las sociedades indígenas incorporaron la dinámica del cambio de tal forma que su autonomía no respondió solo a los dictados de una "tradición" sino a la capacidad de manipular y adaptar sus sociedades y economías a la nueva realidad que representaba la presencia de esos "otros" europeos. La resistencia que en otras latitudes tomó la forma de lucha armada orientada al exterminio, aquí se tradujo en la transformación de las sociedades fronterizas y de "tierra adentro" que, en estos procesos, dio lugar a la emergencia de nuevas formas culturales e, incluso, de nuevas agrupaciones políticas y nuevas entidades sociales y étnicas. El concepto de "identidades virtuales" de Cardoso de Oliveira (1971) también colabora en la interpretación de las múltiples formas que utilizaron los individuos indígenas para identificarse y presentarse ante las personas y/o los dispositivos de control impuestos por la agencia colonial. Esas cambiantes y alternativas identidades desplegadas en los espacios de frontera fueron construcciones sociales de los individuos y los grupos que, de manera intencionada o no, se utilizaban estratégicamente ante situaciones novedosas de contacto y de cambio.

Hoy en día, se ha avanzado mucho en el estudio de este tipo de procesos históricos, instalándose una preocupación por identificar a los diversos sujetos e intereses en juego y por restituir la complejidad de los espacios fronterizos que antes eran sintetizados en someras descripciones, nóminas con fechas

de fundaciones, nombres de pueblos o reducciones y los lugares geográficos de su emplazamiento. Este nuevo tipo de perspectiva analítica supone un especial interés por comprender las formas en las que se fueron desarrollando las relaciones interétnicas, lo cual nos conduce a considerar las instituciones implementadas en estos contextos a través de las cuales se estructuraron y guiaron las interacciones socioculturales.

Las instituciones de las fronteras

Proponemos abordar aquí una última perspectiva de análisis, aquella que pone el foco en las instituciones específicamente pensadas por el sector colonial para provocar, mediatizar y organizar las relaciones con los grupos indígenas de los espacios fronterizos del Chaco, la Pampa y la Patagonia. Ellas fueron: la guerra ofensiva y defensiva –organización de milicias especializadas, entradas punitivas y establecimiento de fuertes y presidios–, las reducciones –pueblos de indios a cargo de los jesuitas– y la negociación diplomática –bajo la forma de acuerdos, pactos y tratados de paz–.[13]

La mirada sobre las instituciones propias de las fronteras se remonta a una etapa temprana de los estudios históricos, cuando Bolton ([1917] 1990) retomó la propuesta de Turner en un intento por explicar los esfuerzos colonizadores de España en el territorio mexicano. Con él, quedó inaugurada la tradición de enfocar el estudio en los fuertes/presidios y en las misiones, considerados como instituciones clave de los espacios fronterizos. En las últimas décadas, muchos investigadores han adoptado esta perspectiva de estudio y se han sumado al análisis otros dispositivos de poder –como los pactos y los tratados de paz– y las múltiples relaciones interétnicas generadas en torno a ellos. Para el área que nos ocupa contamos con interesantes trabajos que analizan los sesgos impuestos por esos dispositivos de control colonial sobre las poblaciones nativas, así como las adaptaciones originales y estratégicas elaboradas por los grupos indígenas para responder a esas nuevas propuestas coloniales.[14] El estudio de las instituciones fronterizas pone de relieve la tensión que articula los intentos de dominación por parte de la sociedad colonial y el mantenimiento de la autonomía de los grupos indígenas por medio de la resistencia y la adaptación.

---

13 En otros espacios hubo formas diferentes de interacción con los indígenas, como la esclavitud, el comercio, la encomienda y los pueblos de indios que constituyeron "instituciones de frontera" que no vamos a considerar aquí.

14 Entre otros aportes podemos mencionar: Nacuzzi (1998), Trinchero (2000), Quijada (2000, 2002), Tamagnini y Pérez Zavala (2002), Mandrini y Paz (2003), Navarro Floria (2004), Roulet (2004), de Jong (2007, 2011), Ratto (2007), Bechis (2008, 2010), Lucaioli (2011).

Durante el siglo XVIII, ante la necesidad de organizar el espacio indígena de las fronteras, los funcionarios a cargo debieron sopesar las características propias de cada coyuntura –las condiciones territoriales, los grupos indígenas de la zona, los antecedentes de los contactos, los recursos materiales disponibles, etc.– con las distintas formas de control que podían aplicarse. En la primera parte de este capítulo hemos resumido el proceso de instalación de las ciudades, fuertes y reducciones que conformaron las fronteras con los grupos nómades de los espacios chaqueño y pampeano-patagónico. Esas instalaciones, lejos de responder a iniciativas unilaterales del sector colonial, fueron el resultado de pactos y negociaciones que se acordaron luego de reiterados contactos y conflictos más o menos violentos que comenzaban tanto del lado español como desde el lado indígena.

Los enfrentamientos armados fueron el centro de las preocupaciones coloniales y, por lo tanto, hallaron amplio reconocimiento por parte de la historia oficial. Desde la conformación de las distintas fronteras del espacio chaqueño –procesos concomitantes que tuvieron lugar durante el siglo XVII (Lucaioli 2010)– y durante todo el siglo XVIII en el área pampeano-patagónica, la forma de hacer y encarar los encuentros armados con los grupos insumisos fue motivo de discusión entre los funcionarios coloniales. La guerra, ya fuera en su versión defensiva u ofensiva, era la institución clave para mantener a raya a los indígenas rebeldes, fortalecer la presencia española en esos territorios y avanzar la línea de frontera sobre el espacio ajeno al dominio de la Corona. En sus fases defensivas, se expresó a través de la implementación de puestos de resguardo como fuertes y presidios –como la línea de fortines en el río Salado o el Fuerte del Carmen en el norte de la Patagonia– o bien a través de la instalación de pueblos habitados por indios amigos o aliados, como fueron los pueblos lules y vilelas en el Chaco occidental (Vitar 1997), los calchaquíes en el norte de Santa Fe (Areces *et al.* 1993) o el colchón conformado por los grupos pehuenches al sur de Mendoza (Roulet 1999-2001).

Los malones solían desencadenar la fase ofensiva: entradas punitivas en el territorio indígena, con el objetivo de responder a las agresiones recibidas y escarmentar a los indios. En los hechos, cada situación definía la dosis de violencia implementada, que oscilaba entre el exterminio, la toma de cautivos o la simple persecución para alejarlos de determinadas fronteras. La institucionalización de la guerra como forma de contacto se deja ver, también, en los cuerpos de milicias formados especialmente para hacer frente a los problemas fronterizos, ya sea que se tratara de los propios vecinos alzados en armas para la defensa de sus estancias o de la creación de grupos especializados, como de los cuerpos de blandengues, nacidos en Santa Fe pero luego organizados en otros espacios en peligro por los conflictos bélicos con los grupos nativos (Areces 2002). Cabe señalar que, por la conformación particular de cada uno de los espacios en cuestión y las características geográficas y de los grupos puestos en relación, los procesos bélicos acaecidos en las fronteras chaqueñas –mucho más tempranos, convulsionados y

continuos– distaron notablemente del tipo de encuentros ocurridos en la frontera sur, concentrados mayormente en la última mitad del siglo XVIII y focalizados en el vaivén de los malones indígenas y sus entradas de castigo.

Más allá de las divergencias entre ambos procesos –cuestiones que no exploraremos aquí– ellos fueron aspectos altamente reconocidos por los investigadores que se ocuparon de estas áreas fronterizas. El énfasis puesto en las situaciones de conflicto bélico –que quizás se remonta a la predominancia propia del discurso de las fuentes– contribuyó a que la noción de frontera se asociara a la de violencia. Roulet (2006) señala que la frontera fue sinónimo de guerra y de "lucha contra el indio" y nos recuerda que, etimológicamente, el término mismo proviene de "frente" o primera línea de gente formada en el campo de batalla. Esta característica permitiría explicar por qué el término aparece en las fuentes de la frontera sur recién hacia mediados del siglo XVIII –cuando se hicieron sistemáticos los conflictos con los indios serranos de Buenos Aires– mientras que para el Chaco –donde la interacción fue continua desde los primeros encuentros– el término aparece mucho antes. Las entradas punitivas hispanocriollas, los malones indígenas, la conformación de milicias y cuerpos especializados y el establecimiento de enclaves defensivos fueron –en su mayoría– objeto de descripciones muy generales que apenas dejan entrever las múltiples aristas que deben ser consideradas para acercarnos a una comprensión profunda de estos complejos procesos. El sobredimensionamiento de la violencia en la lucha contra el indio, así como la caracterización del indígena como poseedor de una "*ethos* guerrero" culturalmente determinante (Susnik 1972, Clastres 1977) invisibilizó otros aspectos que se expresan o convergen en la institución de la guerra, que no necesariamente se reducen a la confrontación ni a la perspectiva unilateral de alguno de los grupos en conflicto: la persuasión, la búsqueda de un espacio de negociación, los intercambios económicos, el prestigio personal asociado al desempeño militar tanto para indígenas como para milicianos y el intercambio mutuo de cautivos, son solo algunos de ellos. El foco puesto en la interacción obliga a considerar en el análisis tanto la perspectiva indígena como la colonial, poniendo de relieve su carácter histórico, dialógico y complementario.

La reducción de indios en pueblos a cargo de religiosos fue otra de las estrategias implementadas en estas fronteras para mediatizar y organizar las relaciones con los grupos nómades. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en el Chaco como en la Pampa, se fundaron reducciones para los grupos tobas, mocovíes, abipones, pampas, serranos y tehuelches (Nacuzzi *et al.* 2008). Estas instituciones de frontera fueron foco de numerosos estudios que analizaron diferentes aspectos históricos, culturales, económicos, políticos y religiosos de la interacción en estos contextos.[15] Hoy, no cabe duda de que estos dispositivos pensados desde

15 Entre otros, contamos con los trabajos de Saeger (1985), Teruel (1994), Vitar (2003), Nesis (2005), Paz (2005), Lucaioli (2011), Lucaioli y Nesis (2008), Irurtia (2008) y Néspolo (2009).

el sector colonial para controlar a los grupos indígenas fueron, en la práctica, resignificados por los grupos reducidos quienes impusieron sus propias reglas de juego y redefinieron los objetivos ideales propuestos por jesuitas y gobernadores. Estos contextos propiciaron un conocimiento más profundo entre los actores y permitieron desplegar numerosas formas de relación e intercambios culturales vinculados con el manejo de nuevos recursos económicos –como los ganados vacuno y lanar o las técnicas agrícolas–, las estrategias y el armamento bélico, los préstamos religiosos y la administración de la autoridad. Tales interacciones dieron lugar a complejos procesos de aculturación antagónica y a la redefinición –impuesta o genuina– de las identidades grupales que, algunos autores, asociaron a la etnogénesis y la etnificación.

Sin ahondar en esos ejes, señalamos aquí algunas cuestiones acerca de la influencia de las reducciones en la percepción de una determinada noción de la frontera. La concomitancia temporal de estas fundaciones, las semejanzas entre los grupos indígenas que se buscaba reducir y la uniformidad en la adjudicación de estos pueblos a la orden jesuita contribuyeron a objetivar este proceso, simplificar sus especificidades y generalizar sus matices. A pesar de que la estrategia reduccional era conocida y aplicada por los colonizadores desde épocas anteriores, recién tuvo lugar para los grupos cazadores recolectores del Chaco, la Pampa y la Patagonia a partir de la década de 1740, cuando comenzó a registrarse en los documentos la intención real de fundar estos pueblos en distintos puntos geográficos. Esta simultaneidad ha influido notablemente en la consideración de un proceso histórico relativamente homogéneo, resultado de la intención unilateral del sector colonial –acuerdos entre funcionarios civiles y religiosos con el apoyo de los estancieros y comerciantes– de fundar las reducciones, desestimando los roles jugados por los diferentes caciques. De esta manera, aunque muchos investigadores reconocen que las reducciones generaron espacios de interacción en donde se dieron complejos procesos de mestizajes e intercambios culturales, su emergencia queda limitada a una iniciativa colonial a la cual los diferentes grupos indígenas respondieron con mayor o menor predisposición. Tras este aparente proceso general se esconden numerosas historias y emergen trayectorias específicas de contacto entre pequeños grupos cacicales y determinados enclaves coloniales que deben integrarse al análisis. Solo así será posible reconstruir el abanico de expectativas e intereses en juego, los procesos de negociación y los conflictos que confluyeron en la materialización del proyecto reduccional. Asimismo, sostenemos que este tipo de estudios debe encararse desde una perspectiva más amplia que considere las relaciones de conflicto y complementariedad con otros grupos vecinos indígenas e hispanocriollos. Por otra parte, las reducciones –al igual que lo hicieron las ciudades, los fuertes y los presidios– contribuyeron a delinear los espacios de frontera, al constituirse como nuevos puntos de referencia en el territorio indígena.

Consideramos a la diplomacia como la tercera institución propia de estas fronteras. El establecimiento de diálogos y acuerdos tácitos acompañó el emplazamiento de ciudades, fuertes y misiones; muchas veces precedidos por conflictos armados –iniciados por indígenas o hispanocriollos– para instigar a la negociación (Nacuzzi y Lucaioli 2008). Las décadas de 1770 y 1780 parecen constituirse en el período de inicio de los tratados de paz más formales, dado que se conservan sus textos escritos en distintos archivos históricos. Este tipo de documentos constituye un corpus relativamente homogéneo, en tanto presenta notables similitudes en la organización del texto y en la exposición de los puntos incluidos en los acuerdos. En general, seguían un patrón preestablecido para estas situaciones: se reconocían las partes actuantes y sus representantes –el rey y los caciques–, se estipulaban los artículos o capítulos que ambas partes se comprometían a cumplir, se establecían los derechos y obligaciones, se determinaban los territorios de circulación indígena y se definían los intercambios de cautivos, de bienes o de servicios.

Estos dispositivos de control eran promovidos desde el lado español o hispanocriollo aunque durante el ceremonial se ponían de manifiesto formas protocolares del mundo indígena y el cumplimiento de lo acordado dependía absolutamente de la voluntad e intereses de los grupos y caciques en cuestión. Queremos resaltar que el hecho de contar con los documentos escritos de estos acuerdos no implica que hayan sido respetados ni que fueran más o menos relevantes para los grupos nativos. La diplomacia no se reducía a la formalidad de este tipo de acuerdos, sino que las parlas, las asambleas y los diálogos formaban parte del quehacer político de los caciques con otros grupos indígenas vecinos de manera previa y paralela a los tratados de paz con el mundo colonial. Sostenemos que reducir el ejercicio de la diplomacia al período circunscripto por las fuentes escritas es otra de las falacias que deviene de una sobreestimación de los documentos así como de la mirada centrada en la perspectiva hispanocriolla.

Este enfoque sobre las instituciones que considera de manera conjunta tanto la perspectiva indígena como la colonial pone en discusión el valor analítico de las periodizaciones históricas –"el período de guerra", "el período reduccional" y "el período de la diplomacia"– a las que habitualmente se recurre, invisibilizando otros aspectos clave de estos procesos.

Recapitulando

Se puede hablar de fronteras desde distintas perspectivas: la del espacio lejano y peligroso, la del desierto o vacío de civilización, la de la interacción entre los grupos indígenas y colonizadores y la de los dispositivos de control. La consideración de esas perspectivas refuerza la noción que hemos presentado consistente en entender las fronteras como entramados de relaciones entre

distintos grupos, cuyos espacios se definen por la circulación, el intercambio y los mestizajes biológicos y culturales, superando así las visiones esencialistas y simplistas que reducen la ecuación entre "blancos" e "indios" a la oposición, el contraste y el conflicto.

Las fronteras nos remiten, ante todo, a fenómenos histórico-sociales que nos obligan a poner la mirada en los procesos de interacción entre diferentes grupos sociales y al espacio geográfico en el que ellos se desenvolvieron, así como a las ideas y conceptualizaciones que los actores tenían sobre aquellos espacios, fuentes de información acerca de las identidades, la otredad y los procesos de cambio social. Las fronteras presentan, además, instituciones que les son propias, lo cual nos permite ir descubriendo un espacio de fluido intercambio y mestizaje, con altos grados de interpenetración de las sociedades indígenas y coloniales.

Desde este enfoque de la interacción que hemos presentado, sería preciso continuar estudiando las coyunturas históricas particulares que dieron lugar a la formación de los diversos espacios de fronteras y sus pueblos. En principio, el análisis puede guiarse por la identificación de los ejes propuestos aunque, a medida que se avance en cada caso en estudio, se irá imponiendo la necesidad de ajustar estas variables. Así, el concepto de frontera o el de espacios fronterizos seguirá siendo actualizado y resignificado con la incorporación de nuevos matices.

Referencias citadas

Documentos citados

Angles, Matías de. 6/11/1737. Carta de Matías de Angles al gobernador de Buenos Aires. Córdoba, 6 de noviembre de 1737. AGI, Buenos Aires 301.

Antonio, Manuel. 10/6/1761. Carta del obispo Manuel Antonio a (¿?). Asunción, 10 de junio de 1761. AGI, Buenos Aires 48.

Cardiel, José. 1956 [1748]. "Diario del viaje y misión al río del Sauce por fines de marzo de 1748". En Vignati, M. (ed.), *Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris*. pp. 113-172. Buenos Aires: Coni.

Charlevoix, Pedro F. X. de. [1779] 1910. *Historia del Paraguay*, tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

del Techo, Nicolás. [1675] 2005. *Historia de la provincia del Paraguay*. Madrid: Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.

Dobrizhoffer, Martín. [1784] 1967. *Historia de los abipones* I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

_____. [1784] 1968. *Historia de los abipones* II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Falkner, Tomás. [1746] 1974. *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur.* Buenos Aires, Hachette.

Haÿs, Georges. [1/1/1711] 2002. "Memoria sobre la población de indios llamada Césares, entre Buenos Aires y el estrecho de Magallanes". En: D. Rípodas Ardanaz (ed.). *Viajeros al Río de la Plata 1701-1725*, pp. 132-135. Buenos Aires: Unión Académique Internationale-Academia Nacional de la Historia.

Hernández, Juan Antonio. [1770] 1969. "Diario que el capitán ... ha hecho, de la expedición contra los indios teguelches". En: *Colección Pedro de Angelis* IV. pp.107-145. Buenos Aires: Plus Ultra.

Lozano, Pedro. [1733]1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba.* Tucumán: Instituto de Antropología.

_____. [s/f] 1994. Cartas Anuas de la Província Del Paraguay. Año 1735-1743. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994. 3 v.

Martínez de Salazar, José. 23/6/1664. "Carta de... al Rey de España". Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas, 22.

Morris, Isaac. [1741] 1956. "Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó". En: M. Vignati (ed.), *Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris*. pp. 23-62. Buenos Aires: Coni.

Paucke, Florian. [s/f] 2010. *Hacia allá y para acá*. Santa Fe: Ministerio de Educación y Cultura.

Pigafetta, Antonio. [1520] 1963. *Primer viaje en torno del globo.* Buenos Aires: Espasa Calpe SA.

Fuentes secundarias

Aleman, Bernardo E. 1994. *Santa Fe y sus aborígenes*. Santa Fe: Junta Provincial del Estudios Históricos.

Areces, Nidia R. 2002. Milicias y faccionalismo en Santa Fe, 1660-1730. *Revista de Indias* 62 (226): 585-614.

Areces, Nidia R *et al.* 1993. Relaciones interétnicas en Santa Fe La Vieja. Sociedad y frontera. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe.* (59): 71-106.

Bechis, Martha. 2008. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, CSIC.

_____. (2010). *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Boccara, Guillaume. 2003. "Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas". En: R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. pp. 63-108. Tandil: CEHiR-UNS-IEHS.

_____. 2005. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*. (13): 21-52.

Bolton, Herbert. [1917] 1990. "La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España". En: Francisco de Solano y Salvador Bernabeu (coords.). *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*. pp. 45-60. Madrid: CSIC.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1971. Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena*. 31 (4): 923-953.

Celestino de Almeida, Regina y Sara Ortelli. 2011. Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates.

Cervera, Federico. 1981. Los blandengues de Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*. (51): 61-79.

Cañedo-Argüelles, Teresa. 1988. *Un modelo de colonización en el Alto Paraná. La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC.

Casamiquela, Rodolfo. 1985. *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*. Viedma: Fundación Ameghino.

Clastres, Pierre. 1977. "La cuestión del poder en las sociedades primitivas". En: Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*. pp. 109-116. México: Gedisa.

Conquista. 1987. *Conquista del desierto*. La Plata: Ministerio de Obras y Servicios Públicos.

Crivelli Montero, Eduardo A. 1991. Malones: ¿Saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780-1783 a la frontera de Buenos Aires. *Todo es Historia* (283): 6-32.

Cypriano, Doris Castillos de Araujo. 2000. "Os toba de Chaco: Missão e Identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII". Disertación de Maestría, Universidad do Vale do rio dos Sinos-UNISINOS. Mimeo.

Damianovich, Alejandro. 1987-1991. Origen y primeros tiempos de los blandengues de Santa Fe. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe* (57): 105-130.

_____. 1992. Los inicios de la guerra ofensiva contra mocovíes y abipones: las campañas santafesinas de 1728 y 1729. *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*. (58): 153-167.

Dávilo, Beatriz y Claudia Gotta. (comps.). 2000. *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad. Viajes de cronistas, misioneros y exploradores de la Patagonia y el Chaco (siglos XVIII y XIX)*. Rosario: UNR-REUN-A.U.G.M.-Unesco.

De Jong, Ingrid. 2007. "Acuerdos y desacuerdos: política estatal e indígenas en la frontera bonaerense (1856-1866)". En R., Mandrini, A. Escobar Ohmstede y S. Ortelli (eds.), *Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*. pp. 47-62. Tandil: IEHS.

_____. 2011. "Las alianzas políticas indígenas en el período de la Organización Nacional: una visión desde la política de los tratados de paz (Pampa y Patagonia 1852-1880)". En: M. Quijada, (ed.), *De los Cacicazgos a la Ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*, pp. 81-146. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.

Delrio, Walter. 2000. De "salvajes" a "indios nacionales". Etnogénesis, hegemonía y nación en la incorporación de los grupos aborígenes de Norpatagonia y la Araucanía (1879-1899). Tesis de Magister en Historia con mención en Etnohistoria. Santiago de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Fradkin, Raúl y Juan Carlos Garavaglia. 2009. *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Irurtia, Paula. 2007. Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena. *AVÁ* (11): 137-170.

_____. 2008. "Marcas, huellas y señales en el territorio. La relación de los indígenas de la Patagonia y las entidades del paisaje en el siglo XIX. *Cuadernos del Sur*. (35-36): 345-373.

Langer, Erick. 2003. "La frontera oriental de los Andes y las fronteras en América Latina. Un análisis comparativo. Siglos XIX y XX". En: R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. pp. 33-62. Tandil: CEHiR-UNS-IEHS.

Langer, Erick y Robert H Jackson. (eds.). 1995. *The New Latin American Mission History*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Lázaro Ávila, Carlos. 1999. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias*. 59 (217): 645-673.

_____. 2002. "El parlamentarismo fronterizo en la Araucanía y las pampas". En: G. Boccara, (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. pp. 201-235. Quito: Abya-Yala.

Lois, Carla Mariana. 1999. La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del estado nación argentino. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. (38).

Lucaioli, Carina P. 2010. "Los espacios de frontera en el Chaco. Desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII". En: Carina Lucaioli y Lidia Nacuzzi (comps.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. pp. 21-68. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

_____. 2011. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Lucaioli, Carina P y Lidia Nacuzzi. (comps.). 2010. *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Lucaioli, Carina y Florencia Nesis. 2007. El ganado vacuno de los grupos abipones y mocoví en el marco de las reducciones jesuíticas, 1743-1767. *Andes* (18): 129-152.

Luiz, María Teresa. 2006. *Relaciones fronterizas en Patagonia: la convivencia hispano-indígena del período colonial*. Ushuaia: Asociación Hanis.

Mandrini, Raúl y Carlos Paz. 2003. *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil: CEHiR-UNS-IEHS.

Mayo, Carlos. 1999. "La frontera; cotidianidad, vida privada e identidad". En: F. Devoto y M. Madero (dirs.), *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*. pp. 85-105. Buenos Aires: Taurus.

Nacuzzi, Lidia R. 1991. La cuestión del nomadismo entre los tehuelches. *Memoria americana*. (1): 103-134.

_____. 1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

_____. 2010. "Introducción". En: Carina Lucaioli y Lidia Nacuzzi (comps.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, pp. 7-19. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Nacuzzi, Lidia, Carina Lucaioli y Florencia Nesis. 2008a. *Pueblos nómades en un estado colonial*. Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2008b. Y sobre las armas se concertaron las paces: explorando las rutinas de los acuerdos diplomáticos coloniales. *CUHSO*. (15): 61-74.

Navarro Floria, Pedro (comp.). 2004. *Patagonia: ciencia y conquista. La mirada de la primera comunidad científica argentina*. General Roca: PubliFaDeCS/CEP.

Nesis, Florencia. 2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Néspolo, Eugenia. 2007. Las misiones jesuíticas bonaerenses del siglo XVIII, ¿una estrategia político-económica indígena? *Tefros*. 5 (1).

Palavecino, Enrique. 1964. Algunas notas sobre la transfiguración del hombre chaqueño. *Runa*. (19): 379-389.

Palermo, Miguel Ángel. 2000. "A través de la frontera. Economía y sociedad indígenas desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX". En: Tandeter, E. (dir.), *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*. pp. 345-382. Buenos Aires: Sudamericana.

_____ . 1986. "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina". En *Runa*, n° XVI, pp. 157-178.

Palomeque, Silvia. 2000. "El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII". En: Tandeter, E. (dir.), *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*. pp. 87-143. Buenos Aires: Sudamericana.

Paz, Carlos. 2005. El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *UNISINOS*. 9 (1): 35-48.

Pinto Rodríguez, Jorge. 1996. "Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900". En: J. Pinto Rodríguez, (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. pp. 11-46. TemucoÇ Universidad de la Frontera.

Quijada, Mónica. 2000. Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX. *Revista de Indias*. 60 (219): 373-394.

_____. 2002. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). En *Revista de Indias*, n° 62 (224): 103-142.

Ratto, Silvia. 2001. "El debate sobre la frontera a partir de Turner. La *New Western History,* los *borderlands* y el estudio de las fronteras en Latinoamérica". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina de Americana "Dr. Emilio Ravignani"*. (24): 105-141.

_____. 2007. *Indios y Cristianos. Entre la guerra y la paz en las fronteras*. Buenos Aires: Sudamericana.

Roulet, Florencia. 1999-2001. De cautivos a aliados: los indios fronterizos de Mendoza (1780-1806). *Xama* (12-14): 199-239.

_____. 2004. Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas. *Revista de Indias*. 64 (231): 313-347.

_____. 2006. Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX. *Tefros*. 4 (2).

Saeger, James. 1985. Another view of de mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa Fe, 1743-1810. *The Hispanic American Historical Review*. 65 (3): 493- 517.

Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.

Saignes, Thierry. 1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz: Hisbol.

Susnik, Branislava. 1965. *El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial* I. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

_____. 1972. *El indio colonial de Paraguay. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak* III, pp. 165-179. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

Tagmanini, Marcela y Graciana Pérez Zavala. 2002. "El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos". En L. Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, pp. 119-157. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Teruel, Ana. 1994. Zenta y San Ignacio de los Tobas. El trabajo en dos misiones del Chaco occidental a fines de la colonia. *Anuario del IEHS*. (9): 227-252.

Teruel, Ana A. y Cecilia Fandos. 2009. Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América*. (35): 233-256.

Tissera, Ramón. 1971. *Chaco Gualamba. Historia de un nombre.* Resistencia: Ediciones Cultural Nordeste.

Trinchero, Héctor Hugo. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación, el Chaco central.* Buenos Aires: EUdeBA.

Turner, Frederick J. 1990 [1893]. "El significado de la frontera en la historia americana". En: F. de Solano y S. Bernabeu. (coords.), *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera.* pp. 9-44. Madrid: CSIC.

Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez. 2003. "La tempestad de la guerra: conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (araucanía y las pampas, 1780-840)". En: R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX.* pp. 123-171. Tandil: CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Vitar, Beatriz. 1997. *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767).* Madrid: CSIC.

_____. 2003. "Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII". En: R. Mandrini y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX.* pp. 407-428. Tandil: CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Weber, David. 1990. "Turner, los boltonianos y las tierras de frontera". En: F. de Solano y S. Bernabeu (coords.), *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera.* pp. 61-84. Madrid: CSIC.

_____. 1998. Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos. *Anuario IEHS.* (13): 147-171.

White, Richard. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, Pablo. 1998. "El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado". En: A.Teruel y O. Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*, pp. 35-56. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

_____. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba.* Buenos Aires: Biblos-Culturalia.

Los llanos riojanos en el siglo XVIII: problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria[1]

Roxana Boixados[2] y Judith Farberman[3]

Hace ya varios años, iniciamos una investigación sobre la sociedad colonial en Los Llanos de La Rioja: los procesos de despoblamiento y repoblamiento regionales, la conformación de un campesinado mestizo y los pleitos por tierras –que arreciaron hacia finales del siglo XVIII– fueron algunos de los problemas que nos convocaron a lo largo del trabajo. La conjugación de estos

---

1 Esta versión presenta cambios mínimos respecto de la original publicada en 2014. Publicación original: Boixados, Roxana y Judith Farberman 2014. Los llanos riojanos en el siglo XVIII. Problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria. *Memoria Americana*. 22 (2):17-41. Agradecemos a *Memoria Americana* la autorización a republicar este artículo.
Cuando escribieron este texto en 2014, las autoras buscaban sintetizar los estudios sobre el poblamiento, la clasificación socio-étnica y la conflictividad agraria en los Llanos riojanos durante la colonia, y reflexionar sobre un abordaje interdisciplinario para afrontar los desafíos que la misma investigación planteaba (cfr. *El país indiviso. Poblamiento, conflictos por la tierra y mestizajes en Los Llanos de La Rioja durante la colonia,* en prensa). Las autoras de este texto continuaron trabajando sobre génesis, dinámicas de cambio y gestión de los campos comunes, en otras zonas del interior argentino. Desde hace algunos años, Judith Farberman investiga las matrices comunales, los campos comunes, los condominios y su disolución en la provincia de Santiago del Estero. Al relevamiento de fuentes coloniales asocia otras más recientes como litigios y mensuras modernas y el segundo Censo Nacional de 1895. Roxana Boixadós continúa investigando sobre los pueblos de indios de la jurisdicción de La Rioja, focalizando en los procesos de despojo y apropiación de la tierra y el agua que sufrieron durante la colonia y el siglo XIX, para comprender la reorganización de las comunidades rurales sobre la propiedad privada tanto como bajo el dominio, la administración y el acceso colectivo a los recursos. También investiga la problemática de la propiedad indivisa a través del estudio de los mayorazgos, indagando sus lógicas productivas, las tramas del parentesco, el régimen de herencia y las prácticas que permitieron a algunos de ellos mantenerse hasta el siglo XX. Complementar con secciones 1 (M. Bonnin y G. Soprano), 3 (S. Bilbao; E. Hermitte y C. Herrán) y 4 (H. Andreani).

2 Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria (CEHCMe) de la Universidad Nacional de Quilmes, CONICET.

3 Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria (CEHCMe) de la Universidad Nacional de Quilmes, CONICET, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

conflictivos procesos alentó el surgimiento de los aún vigentes campos comuneros o "mercedes" los cuales, según nuestra hipótesis, pudieron resultar de la presión demográfica –que inhibió la división de las tierras entre los herederos– y de la expropiación campesina. Sin embargo, la herencia decimonónica de esta forma de poseer fue mucho más profunda y es plausible que el conjunto de prácticas y de relaciones sociales jerarquizadas que la comunidad de tierras implicaba jugara algún papel en la organización de las rebeliones federales que encendieron el interior en el siglo XIX.

Aunque basada exclusivamente en fuentes escritas –censos, expedientes judiciales, mercedes de tierras y encomienda, informes, relatos, etc.– el diseño de los problemas, los enfoques y la metodología de nuestra investigación dan cuenta de diálogos y ejercicios de articulación entre la historia y la antropología. En este artículo nos proponemos reflexionar sobre el aspecto, a nuestro juicio fundamental, que permitió conjugar la articulación entre estas dos disciplinas: el juego de escalas espaciales y temporales que nos invitó a transitar entre la biografía colectiva y la individual, las unidades de análisis del curato[4], la estancia y la "casa", alternando los enfoques de la etnohistoria, la demografía histórica y la historia social de la colonia y del pasado más y menos reciente de Los Llanos riojanos. Nos interesa mostrar la "cocina" del trabajo interdisciplinario a través de un quehacer concreto, buscando dar cuenta de sus ventajas, limitaciones y posibilidades para responder los interrogantes que fuimos construyendo durante la investigación.

Historia y antropología en diálogo

Bien sabemos que la clásica distinción metodológica que atribuía a la antropología el trabajo de campo (sincronía) y a la historia los archivos (diacronía) no es más que un estereotipo superado desde hace décadas (Cohn 1980, Lorandi y Wilde 2000, Bensa 2010), cuando el desarrollo sistemático de investigaciones con renovados planteos problemáticos requirió cada vez más de la articulación entre éstas y otras disciplinas.[5] De hecho, en nuestros respectivos derroteros de trabajo, historia y antropología resultaron estrechamente vinculadas por la elección de temáticas inscriptas en tradiciones en las que el diálogo entre estas dos disciplinas resultó ser parte de su misma construcción: los estudios andinos coloniales, la etnohistoria, la historia de la familia (o la antropología o sociología histórica de la

4 Unidad territorial eclesiástica. En nuestro caso, es sinónimo de parroquia.

5 Una actualización acerca de este campo ha sido publicado bajo la forma de debate y reflexiones en el la Revista Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria (2012); cuenta con las contribuciones de antropólogos e historiadores –Boccara, Aljovín de Losada, Curátola, Fradkin, Serulnikov, Celestino de Almeida, Míguez, Abercrombie, Delrio y Wrigth– en diálogo con el artículo de Ana María Lorandi.

familia), la microhistoria y la historia cultural. Es esta doble matriz la que nos ha permitido compartir en los últimos años una preocupación común por la sociedad colonial del noroeste argentino, y en particular, por la de Los Llanos riojanos.

Esta subregión del sudeste de La Rioja era tradicionalmente conocida como uno de los escenarios principales de las montoneras federales del siglo XIX, además de cuna de dos caudillos paradigmáticos: Facundo Quiroga y Chacho Peñaloza. Sin embargo, muy poco se sabía de su pasado colonial y aún menos del prehispánico; apenas que se trataba de una región marginal en una jurisdicción periférica y de escaso desarrollo. ¿Cómo se había conformado la sociedad que en algún momento se expresó políticamente a través de la movilización de montoneras? Comprenderlo exigía articular perspectivas de largo y corto plazo y diversas escalas espaciales y de análisis. También la recuperación de procesos y actores y la disponibilidad de un cúmulo de fuentes que habilitaran una "mirada cruzada", capaz de dar cuenta de problemas más amplios que los situados en la sociedad colonial y en nuestro remoto rincón riojano. Los parágrafos que siguen se proponen exponer, cual laboratorio metodológico y de ideas, de qué manera fuimos elaborando un procedimiento o recurso metodológico "mestizo", modelado a partir del reconocimiento, la definición y el replanteo de los problemas de la investigación y en el que fuimos entretejiendo prácticas tributarias de nuestras respectivas disciplinas de formación.

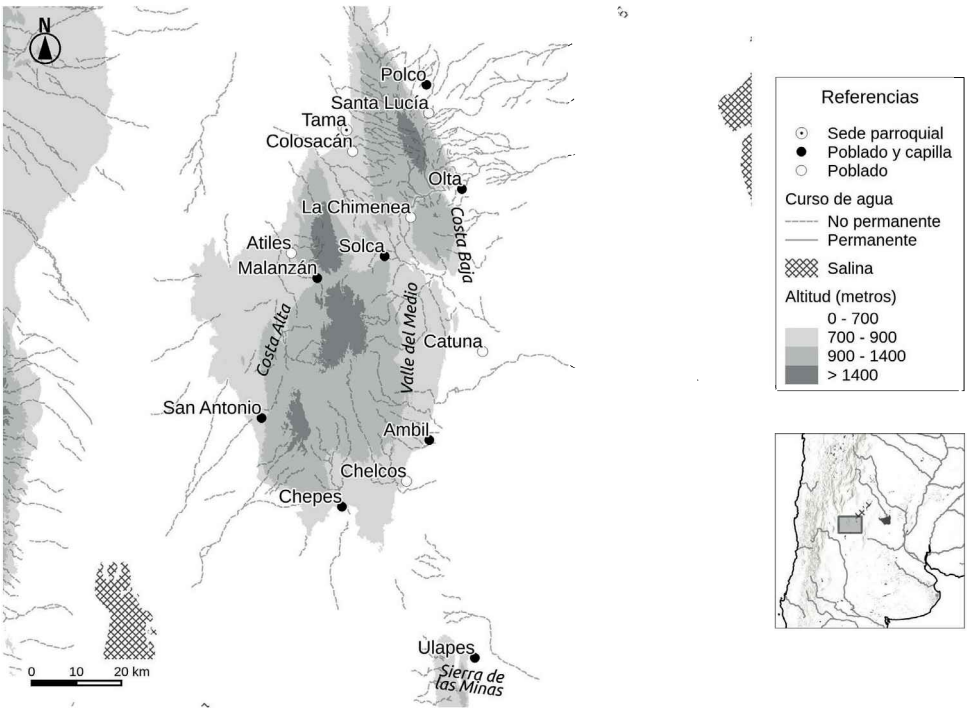
De la historia –y de la preferencia de la historia social por las fuentes "masivas"– provino la intención de enfocar primero el bosque y luego el árbol, privilegiando los procesos como punto de arranque. Por fortuna, varios censos tardocoloniales de desigual calidad permitían construir aquel mirador desde el cual observar la sociedad llanista y pensarla en su conjunto. En particular, dos conteos fechados en 1767 y 1795 respectivamente se prestaban tanto para componer un panorama como, a través de su cotejo, obtener una primera semblanza de los cambios. Por su parte, la antropología nos orientó a poner en primer plano a los sujetos sociales, a las personas concretas con sus nombres y apellidos –muchos de éstos con claros indicios de pertenencia, identidades y evocaciones para el siglo XVIII en La Rioja–, a los entornos familiares de origen, a los vínculos de parentesco y dependencia anudados en los flujos de colonización de Los Llanos. Finalmente, la etnohistoria orientó nuestras preguntas sobre los procesos prehispánicos y coloniales tempranos que atravesaron las poblaciones nativas, aquéllas que fueran integradas a una entidad colectiva identificada como "olongasta" por Salvador Canals Frau (1950). De este pasado prehispánico y de profundidad temporal indefinida, parecían haber sobrevivido un puñado de topónimos enigmáticos y apenas unos pocos "pueblos de indios" a fines de la colonia.

Nuestro trabajo comenzó con el análisis de los censos de 1767 y 1795 que, como fotografías aéreas, presentaban una jerarquía de lugares (designados como estancias, parajes, pueblos, capillas, etc.) que alojaban unidades familiares, más y menos extendidas y aparentemente vinculadas. De aquí surgieron las primeras cifras de población, pero también datos cualitativos que invitaban a una exploración en profundidad: apellidos, parentescos, estructura familiar, condición dependiente y, sobre todo, clasificación socioétnica. Así pues, la información de los censos nos interrogaba en un doble sentido. Por un lado, expresaba cambios que habían tenido lugar entre un recuento y otro y que llamaban a mirar hacia atrás y a proyectar hacia delante de las fechas de los censos; por el otro, convocaba a examinar en las mismas tramas de relaciones socio espaciales y de dependencia apenas insinuados y que intuíamos podían ser ya estructurales a finales del período colonial.

Por lo que toca a los cambios, tres resultaron insoslayables: la casi duplicación de la población en tres décadas, el incremento proporcional de los topónimos señalados entre un censo y otro, y la complejización de las estructuras familiares por incorporación de parientes y "agregados" (Boixadós y Farberman 2009a). Estas transformaciones sugerían un proceso muy acelerado de migraciones hacia Los Llanos, de ocupación –a través de terceros– de los espacios mejor favorecidos por el agua y de la saturación de buena parte de las aguadas ya existentes hacia 1795. La proliferación de agregados –un 25% de la población a fines del siglo XVIII– y la baja relación de masculinidad en las cohortes activas autorizaban a pensar en un escenario de cierta presión demográfica, condicionado por la aridez y escasez relativa de oasis con agua permanente. Aunque no teníamos cifras para ponderar la población de Los Llanos antes de 1767, era inevitable preguntarse por ella, ya que suele ser la disponibilidad de mano de obra indígena la que apuntala la ocupación de los espacios fronterizos. En este sentido, que apenas existieran en Los Llanos tres reducciones o pueblos de indios (y sólo una en 1795), creaba no pocas incógnitas a resolver. En cuanto a los procesos demográficos posteriores, cifras globales obtenidas en 1806 y 1814 nos mostraban una situación de estancamiento. Se revelaba así en todo su dramatismo la incapacidad de las "costas" llanistas –los bordes de los montes y zona antigua de colonización– para continuar recibiendo migrantes. Sólo a mediados del siglo XIX, cuando la innovación tecnológica permitió colonizar las llanuras internas, este esquema rígidamente malthusiano pudo quebrarse (Denis 1987, De Moussy 1864).

En resumen, las cifras de los padrones de 1767 y 1795 nos autorizaban a pensar en una coyuntura particular de crecimiento a corto plazo, que auspiciaba cambios significativos en las dinámicas de poblamiento, de configuración comunitaria y de estructura agraria para los años venideros. Pero este aumento demográfico brusco de los últimos años de la colonia no era privativo de Los Llanos: en todos los curatos riojanos la población y la economía habían crecido significativamente,

acompañando un proceso más amplio que tuvo lugar en casi toda Hispanoamérica después de las reformas borbónicas. En nuestro caso particular, las demandas de los mercados mineros chilenos incorporaron los campos de cría del sudeste riojano a un circuito de mayor alcance geográfico, valorizando las tierras y movilizando la economía local (Palomeque 2006). Era pues necesario recuperar esta coyuntura y pensarla en un arco de tiempo más prolongado. En ausencia de otros censos, realizamos ese ejercicio cambiando de enfoque, fuentes y escala.



Mapa 1. Principales poblados de Los Llanos a fines del siglo XVIII.
Elaborado por Tomás Guzmán a partir de la información provista por las autoras.

Es que, más allá de los cambios, los padrones nos presentaban una suerte de mapa que era preciso decodificar. A simple vista, se trataba de pequeñas comunidades integradas por parientes y agregados y repartidas en "casas" (tal el término que utilizó el autor del padrón más tardío) que agrupaban a gentes de diferente condición social y étnica, dedicadas principalmente a la cría de ganado y eventualmente al cultivo de pequeñas huertas. En la geografía llanista emergían "islas" de predominio de determinados apellidos y perfiles étnicos, asociadas a lugares y nombres propios cuyo significado se nos escapaba. Por otro lado,

ponderar la información cualitativa de los padrones implicaba, en primer lugar, preguntarse por sus autores y por las condiciones de producción de estas fuentes. Sólo de esa manera era posible darle contenido a términos como "agregado", "casa" y a las categorías socioétnicas desplegadas por los censistas en sus recuentos. Justamente, este tipo de categorías resultaron ser sumamente variables y dependientes de la subjetividad de quien efectuaba la clasificación: quiénes eran, con qué objetivos habían sido enviados a Los Llanos para levantar un censo o padrón, a qué grilla clasificatoria debían atenerse, qué lógica personal aplicaban en los casos "dudosos" y en qué medida el contexto temporal en el que se había actuado incidían en la definición de determinadas categorías fueron algunas de las preguntas iniciales que guiaron nuestros intentos de decodificación.

Sin dudas, este tipo de ejercicio analítico e interpretativo es un recurso común a la historia y a la antropología. Aplicado a nuestras fuentes, surgía que don Josep Antonio Baigorri de la Fuente –el empadronador de 1767–, se revelaba como un testigo foráneo (era vecino de Córdoba y entroncaba en la ascendencia de los Martínez Baigorria) y tal vez ingenuo al lado de don Sebastián Cándido de Sotomayor, antiguo párroco de Los Llanos y autor del censo de 1797 y del informe del curato fechado en 1806. Sotomayor poseía –como "nativo riojano" y descendiente de familias fundadoras por el lado paterno– un conocimiento profundo de su feligresía, de los lazos que la ligaban y de las genealogías que se remontaban a etapa temprana de la colonización en la jurisdicción.[6] Su metódico proceder era indicio de una voluntad de ordenamiento que bien podía interpretarse como una respuesta conservadora a los cambios que la región venía experimentando en las décadas inmediatamente anteriores a su ingreso como párroco al curato. En efecto, don Sebastián Cándido, en mayor medida que el otro censista, ofrecía en su recuento tres tipos de datos que contribuían a esbozar la situación social de las familias registradas: el uso restrictivo de la partícula honorífica "don", la identificación de numerosos "agregados" –los había de los pueblos de indios y como extensión de la "casa" de sus titulares– y la clasificación socioétnica. Esta última era una pista clave en la medida en que las jerarquías del color resultaban en la sociedad colonial indicativas de la posición social (e indicios de procesos de ascenso o descenso) y en ningún caso podían ser tomadas como "naturales" o meramente descriptivas. Así, mientras el censista de 1767 había dejado con frecuencia en blanco el casillero del color –ante la duda o el desconocimiento– Sotomayor había clasificado pródigamente (alcanzando el 90% del registro) en 1795. Y si Baigorri había percibido casi exclusivamente "españoles" e "indios" en su conteo, para Sotomayor, aunque los "españoles" siguieran siendo la primera minoría (40%), los "mulatos" y los "mestizos" los superaban en conjunto (eran la

6 Para oficiar la celebración de un matrimonio, Sotomayor exigía la presencia de tres testigos sobre los cuales consignaba invariablemente el nombre completo, procedencia y condición socioétnica. Otros párrocos apenas anotaban los nombres de los testigos, los que generalmente eran dos.

mitad de la población), y los "indios" apenas conformaban algo más del 10%. De este modo, el sacerdote puso su saber en juego al etiquetar a cada uno en función de orígenes étnicos y sociales que él bien conocía, dejando así poco margen para las autoadscripciones superadoras de las máculas del mestizaje. Estos dos hombres habían pintado a la sociedad local con colores diferentes y era preciso descubrir la lógica y lo operacional de sus criterios: algo sólo posible a través de la recuperación paciente de la historicidad de personas concretas y de sus experiencias de vida individuales y familiares.[7]

Biografías colectivas e individuales

Algunos de los sujetos registrados por los censos reaparecían en otros documentos –mercedes de tierra, litigios civiles, expedientes criminales y eclesiásticos– en los que hallamos plasmados con mayor generosidad sus expectativas, acciones, logros e infortunios. Fuentes como las mercedes de tierra y los litigios nos ponían sobre la pista del repoblamiento colonial de Los Llanos, pero esta vez colocándonos en el plano de los actores[8]. Por fin se levantaban de sus prisiones de papel los hombres y mujeres que para los censistas dieciochescos eran solamente "españoles", "mestizos" o "indios" asociados a un lugar o "casa". Ahora eran ellos los protagonistas del escenario que habíamos visto transformarse a través de la duplicación de la población y los topónimos y se nos presentaban solicitando tierras realengas y declarando su voluntad de asentarse para labrarse un futuro en Los Llanos. Pronto llegamos a saber que estos sujetos –que se reconocían como españoles aunque no todos sus vecinos tuvieran tan alta opinión sobre ellos– compartían un pasado de soldados, humildes servidores de la Corona que reclamaban su recompensa por los servicios prestados en las entradas al Chaco. Por otra parte, no tardamos en descubrir que detrás de la solicitud de merced se vislumbraba a menudo la previa ocupación precaria de los terrenos e incluso el intento de extenderlos, ocupando aguadas aledañas con ganados y familias allegadas.

En resumen, las mercedes advertían sobre la preeminencia –en parte previsible, visto el relativo aislamiento y las limitaciones ecológicas de Los Llanos– de un poblamiento pionero protagonizado por soldados, un término que remitía a un

7 Sabemos ahora que don Josep Baigorri de la Fuente prácticamente transcribió el registro confeccionado por el sacerdote don Nicolás Videla del Pino, quien fuera durante catorce años párroco de Los Llanos. También Videla del Pino era cordobés y, si nuestros cálculos son correctos, en 1767 se encontraba apenas principiando su ministerio en Los Llanos. Por ende, podemos imaginar que Videla del Pino se hallaba menos consustanciado e involucrado con la sociedad local que don Sebastián Cándido de Sotomayor.

8 Las mercedes de tierra eran concesiones que diversas autoridades de aplicación, en nombre de la Corona, realizaban para premiar servicios militares o frente a las solicitudes de los pobladores. En nuestro caso, lo llamativo es que personajes sumamente modestos pidieron, y en muchos casos recibieron, tales premios.

tipo social nítidamente recortado: el "español" pobre o mestizo y aún el "indio libre" que aspiraba a instalarse por su cuenta y haciendo valer su mérito. Los otorgamientos casi automáticos de tierras a estos pioneros permitían augurar un buen comienzo para ellos y los documentos nos ponían en contacto con sus vivencias personales: pudimos imaginar las aspiraciones de Juan Barrionuevo, "huérfano" y desamparado, deseoso de dejar de "experimentar voluntades ajenas" para convertirse en propietario de una estancia, o los sueños de Antonio Reynoso Tello, que había conseguido fundar con su trabajo personal no una sino dos estancias en Chepes y Ulapes, acomodar en ellas a las parentelas habidas en sus dos matrimonios y hasta fundar una capilla y convertirse en su patrón con las ventajas materiales y simbólicas que ello implicaba. No eran éstos los únicos derroteros iniciados exitosamente: los soldados parecían haber encontrado en Los Llanos un espacio donde transformar sus vidas errantes –como Gregorio Banegas, Bartolomé Ontivero, Asencio Roldán, entre otros– y devenir propietarios si bien el examen de los censos ya nos advertía que no todos los pioneros lograrían legar un patrimonio y una condición estable a su descendencia (Boixadós y Farberman 2011a).

Es que los soldados no estaban solos en Los Llanos, ni siquiera en las épocas de mayor marginalidad de la región. Aquellos pocos españoles distinguidos por los censistas con el "don" también habían tenido -y desplegarían en un futuro próximo- un papel nada desdeñable en el proceso de poblamiento. Este grupo de élite –generalmente de segundones empobrecidos pero portadores de prestigiosos apellidos– contaba entre sus filas con algunos encomenderos tempranos y con beneficiarios de extensas mercedes de tierra. Sólo algunos agraciados de esta modesta parte del botín riojano –las encomiendas eran pequeñas y las mercedes se situaban en terrenos incultos y alejados de la ciudad– se trasladaron al curato con el objetivo de radicarse en él; cuando lo hicieron, apuntaron a la cría de ganado rústico que, hasta fines del siglo XVIII no tenía otro mercado que la ciudad de La Rioja. Como sea, algunos apellidos paradigmáticos de Los Llanos del siglo XIX ya estaban presentes desde temprano, estrechamente asociados con algunos lugares estratégicos: era el caso de los Peñaloza, los Mercado, los Galván o los De la Vega, familias todas que disponían de conexiones mucho más aceitadas que los soldados con el cabildo riojano, la élite urbana y las redes de cría y comercio de ganado a escala regional. En este horizonte, los pleitos de la segunda mitad del siglo XVIII resultaban un final anunciado del proceso de poblamiento llanista, señalando que tanto los soldados como los nuevos "señores" habían desplegado una actividad intensa de "formación de derechos" sobre tierras asignadas en merced, "conquistadas" posteriormente o adquiridas en operaciones de compra venta. Aunque agrias disputas enfrentaron entre sí a los soldados, las batallas más encarnizadas tuvieron lugar entre los nuevos "señores", ganaderos y propietarios de tierras. Y cuando ello ocurrió, también los actores más pobres se vieron involucrados en la reyerta (Boixadós y Farberman 2011a).

Es necesario detenerse algo más sobre este último punto, agregando un dato adicional que contribuye a entender el aumento de la conflictividad. Hacia 1780 –o sea en pleno repoblamiento y valorización de las tierras de Los Llanos– las autoridades coloniales se propusieron hacer cumplir una Cédula Real de 1754 que disponía la regularización de los títulos anteriores a 1750 y la denuncia de las tierras ocupadas sin formalidad (Boixadós 2009). Los trámites se realizaban en la ciudad y sin dudas su perentoriedad pasó desapercibida para los más propietarios modestos, al mismo tiempo que abrió la posibilidad a los vecinos más "codiciosos" de denunciar como vacías tierras pobladas. Los títulos ajados por el tiempo fueron sacados a relucir (revelando no pocas ambigüedades en su factura), los límites entre las estancias se convirtieron en objeto de discusión y los más débiles –sin documentación respaldatoria– fueron presa fácil de los más potentes. Así, si la coyuntura tardocolonial representaba una inflexión en el proceso de poblamiento también adquiría el sentido de una redefinición de derechos sobre la tierra (Boixadós 2009, Farberman 2013). Ambos fenómenos incidirían igualmente en un reordenamiento de los sectores sociales.

El caso de la merced de Tuani sirve como ejemplo para ilustrar la complejidad de este proceso y sus implicaciones. Un dilatado pleito civil enfrentó a por lo menos dos reconocidos grupos familiares: de un lado los Pereyra, los Peñaloza y los de la Fuente Rubia –socios y parientes que habían comprado parte de la merced– y del otro don Josep Antonio Mercado –miembro de una prestigiosa casa riojana cuyos ancestros habían obtenido mercedes de tierra en la zona a comienzos del siglo XVIII y que luego habían vendido parcialmente–. Posteriormente, el devenir del pleito invitaría a otros actores a sumarse al primer bando: modestos propietarios cuyos derechos eran cuestionados por el titular de Tuani y familias totalmente despojadas en disputas previasque, por su condición y desamparo se autodenominaron los "Pobres de Jesucristo". El detonante del pleito fue el intento de un Mercado de recuperar las tierras de sus antepasados a través de la pretensión de hacer valer la antigüedad de sus papeles por encima de los derechos que expresaban los documentos más recientes –pero también más precisos en lo que tocaba a límites y extensiones– de sus vecinos colindantes.

En conjunto, los pleitos revelaban la ambigüedad de los títulos más antiguos, que definían la extensión de las mercedes a partir de pueblos de indios –desde hacía tiempo inexistentes– o de sus "sobras", tierras contiguas a los mismos entregadas previamente. Geografías vagamente reconocidas, precedencia en la ocupación, existencia de mensuras y, por supuesto, la influencia política de unos u otros vecinos, jugaron en el reconocimiento de los derechos sobre tierras e implicaron un nuevo reparto de las barajas. Los Peñaloza, Pereyra y de la Fuente Rubia lucharon persistentemente en los estrados judiciales para demostrar que las pretensiones de Mercado no tenían fundamento y consiguieron al cabo una

resolución favorable[9]. Sin embargo, a los aliados más pobres del grupo triunfante sólo se les concedió el "derecho de salto", es decir, la apelación judicial en la Audiencia que difícilmente este grupo podía afrontar. Es altamente probable que la degradación de la calidad social de varios miembros de las familias de soldados así como la condición de agregado de sus hijos y nietos –que se verifica de un censo a otro– reflejara este despojo.

Los pleitos de Tuani y otros que tuvieron lugar en la misma época dan cuenta de usurpaciones y de redefinición de derechos de posesión y propiedad pero también de la conformación de redes de patronazgo y dependencia. La condición de agregado anotada en los censos ya nos había sugerido ese tipo de relaciones, pero las alianzas transversales construidas a propósito de los pleitos, la movilización de testigos y su diferente retórica las dotaban ahora de contenido concreto. Estos pleitos podían además ser leídos en otra clave: en ellos se insinuaba con transparencia la dimensión política de la sociedad llanista y los contextos de formación de alineamientos para la acción colectiva. En definitiva, los protagonistas de estos conflictos no eran personas aisladas sino grupos sociales, estructurados sobre la base del parentesco y de otras redes personales. Las formas de reclutamiento y de alianzas que aparecían esbozadas en los papeles judiciales nos fueron asequibles en la medida en que conocíamos previamente a los actores en escena, sus objetivos y formas de representación, sus mecanismos de solidaridad y sus antagonismos. Evaluados en conjunto y en el marco de un proceso histórico de más de 50 años, estos pleitos expresaban una progresiva polarización entre quienes se quedaron con los recursos y aquellos que, irremediablemente, los perdieron. Mostraban además un campo jurídico atravesado por diferentes formas de legalidad y legitimidad, en tensión con la formación de un derecho campesino, creando parte de las condiciones que hicieron de la indivisión de las propiedades –los campos comuneros– el rasgo principal y particular de la sociedad llanista riojana sobre el que en breve nos extenderemos.

En síntesis, la consulta de otros materiales de archivo (mercedes de tierra, pleitos, etc.) no sólo completó la información de los censos, sino que, en alguna medida, permitió discutirla. Este tipo de abordaje, a pequeña escala y a lo largo de varias décadas, nos aproximaba al modo en que los procesos demográficos, sociales y políticos eran vivenciados por los actores, ya que el conflicto visibilizaba el alcance de las redes de relaciones sociales. En este contexto podía problematizarse una cuestión mejor tratada desde la antropología que desde la historia: la de las

9 Es posible que don Josep Antonio Mercado fuera la cara visible de varios interesados en acceder a las tierras en disputa para ampliar la explotación ganadera. Si Mercado tenía éxito en su "reclamo", podía venderlas a buen precio, ya que estaban ganando valor. Hemos registrado a Mercado como testaferro del remate de codiciadas tierras en pueblos de indios –en conflicto por décadas– en el valle de Famatina, antecedentes que habilitan considerar toda una experiencia en relación a estos litigios.

categorías socioétnicas (Boixadós y Farberman 2009b). La revisión sistemática de los censos bajo una nueva óptica reveló con toda claridad que estas etiquetas clasificatorias eran objeto de disputa y que podían ser utilizadas estratégicamente por los mismos actores[10]. El intenso mestizaje que caracterizaba a la sociedad riojana de mediados del siglo XVIII y en particular a la de Los Llanos evocaba las mezclas interétnicas, las uniones libres o consensuales (cuando no las violaciones) y el desorden que nuevas categorías de clasificación –a veces ambiguas, híbridas o superpuestas– pretendían situar en una escala jerárquica que no siempre era consensuada ni aceptada. La confrontación de las taxonomías socioétnicas de don Sebastián Cándido de Sotomayor con las de otras fuentes permitió recuperar la multiplicidad de puntos de vista y la interacción de los sentidos de clasificación y pertenencia en cada contexto. Detrás de la asignación de cada etiqueta se encubrían y combinaban criterios tan diversos como la antigüedad en la región, el origen o procedencia, la condición social y étnica localmente reconocida y la asumida, los medios económicos y la ocupación (Boixadós y Farberman 2009b).

En suma, la construcción de nuestra investigación sobre Los Llanos resultó ante todo del interjuego entre varias escalas de análisis. Los censos se convirtieron en los atalayas desde los que visualizamos y estimamos el crecimiento demográfico acelerado de la población, reconocimos y comparamos las categorías de clasificación y evaluamos el proceso en conjunto en el largo plazo. En una escala media de análisis, perfilamos a los grupos sociales que intervinieron en el poblamiento del siglo XVIII, discriminando a los primeros beneficiarios de mercedes de tierras y a los miembros periféricos de la elite urbana de los soldados distinguiendo a la vez etapas de colonización y formación de estancias que no resultaron del todo lineales. Finalmente, nos concentramos en la reconstrucción de los derroteros de un conjunto discreto de personas –aquellas con más visibilidad en la documentación– a quienes agrupamos de acuerdo con su procedencia, su ocupación y posición social. Los "itinerarios", historias de vida hilvanadas a través de huellas en diferentes registros, más que ejemplos ilustrativos, nos permitieron construir categorías operacionales que indagaban en la continuidad y en los cambios entre generaciones y en la identificación de procesos de movilidad social ascendente y descendente. Es en esta escala donde las personas concretas, los sujetos sociales que participaron de los pleitos y que animaron la vida cotidiana de estancias y pueblos en formación, pueden ser retratadas a partir de la expresión de sus vivencias y experiencias, mostrando la construcción de autorepresentaciones

10 Recuperemos, a modo de ejemplo, la pequeña historia de dos hermanas reclamadas por un encomendero en calidad de "indias", condición cuestionada por el Protector de Naturales que las identificaba como hijas de un esclavo y una mestiza y nietas de español con india mocoví ("pardozambas", según sus propios cálculos de mezcla étnica). El debate planteado acerca de la clasificación socioétnica que les correspondía a estas mujeres –y que derivó en una investigación judicial– ponía en evidencia la importancia de las taxonomías para la sociedad local y sus implicaciones en relación con la condición jurídica de las personas.

personales y familiares, expresiones a la vez de expectativas, de ideales y de valores culturales internalizados y puestos a prueba en situaciones de conflicto o de liminaridad.

Por cierto, estos procedimientos de trabajo y de análisis son comunes a la historia y la antropología; centrar la atención en las personas, en su entorno –familiar y social–, en sus respectivos marcos de acción y en sus prácticas concretas significó un cambio de perspectiva crucial en la disciplina antropológica, que se inició con los estudios de F. Barth y que tuvo importantes implicaciones en el desarrollo de la conceptualización de las estrategias como modelos dinámicos contrapuestos a los de corte estructural (Viazzo y Lynch 2002). Desde mediados de la década del setenta en adelante, en el campo de la historia de la familia y de la antropología histórica, el modelo de las estrategias fue aplicado en diversidad de contextos, explicitando prácticas, saberes y adecuaciones a sistemas legales en relación a la herencia de bienes y a la reproducción familiar de distintos sectores sociales (tanto élites como campesinos, obreros, etc.) (Thompson 1976, Segalen 2013, Bestard Camps 1998, Bourdieu [1980] 2007).[11] En simultáneo, la tradición microhistórica proponía la reducción de escala, convirtiendo a personajes como Menocchio (Ginzburg 2008) o Chiesa (Levi 1990) en objetos de investigación y al mismo tiempo plataformas para adentrarse en la vida social y cultural de un pueblo y de una época. Las cotidianeidades reconstruidas a través de las vidas de personas comunes y corrientes –o tal vez singulares en algún aspecto– revelan el impacto y la trascendencia de las relaciones sociales, de la experiencia práctica y de la racionalidad, factores que se conjugan al momento de definir decisiones estratégicas (Ginzburg [1976] 2008, [1989 y 1994] 2010, Levi [1985] 1990, [1993] 2003, Revel [1984] 2005).

La integración de aportes como los citados en perspectivas teóricas y metodológicas afines proveyó un marco de referencia –y de inspiración– para dar cuenta de los derroteros personales y familiares de los habitantes de Los Llanos, sin caer en esquemas simplificadores que traducen experiencias semejantes o patrones de conductas regulares en secuencias estratégicas. En efecto, no todas las acciones o prácticas sociales que reconocimos en las fuentes pudieron ser explicadas recurriendo a modelos; los cambios en el marco contextual –la implementación de una nueva reglamentación o real cédula, por ejemplo– pudieron generar redefiniciones estratégicas según el sector o grupo social del que se tratara, o bien bloquear la capacidad de implementar respuestas alternativas.

---

11 Por caminos diferentes, el abordaje de las prácticas sociales en términos de estrategias –de carácter individual o colectivo– revistió una enorme trascendencia en el campo de los estudios andinos (cfr. Saignes 1987, Stern 1986, Harris, Larson y Tandeter 1987) y en ese marco se construyó todo un enfoque cifrado en la agencia de las sociedades nativas como protagonistas de su historia, a partir de la articulación de modelos y pautas culturales del grupo conquistado y también del conquistador.

El pasado remoto y el presente en la resignificación del siglo XVIII

Desde el comienzo de la investigación, la casi ausencia de fuentes referidas al período de conquista en la región de Los Llanos, sumada a las escuetas noticias sobre apenas tres pueblos de indios a finales del siglo XVII, planteaba lagunas que parecían insalvables en la reconstrucción de la historia local colonial. Y sin embargo, la toponimia registrada en el siglo XVIII, central para comprender tanto el origen como la resolución de los pleitos por tierras, "hablaba" de una ocupación nativa efectiva de un espacio caracterizado por su disposición longitudinal, dos sierras bajas y contiguas de oeste a este separadas por quebradas transversales, potreros de altura media, valles intermedios, aguadas permanentes y estacionales, y unos pocos ríos que descendían hacia la costa baja.

Como ya mencionamos, Canals Frau (1950) postuló en su momento la existencia de los olongastas como el pueblo originario de Los Llanos, identidad fundacional que no ha perdido vigencia. Apelando a una designación temprana hallada en fuentes producidas desde Mendoza y que remitía a sus confines, sostuvo que los olongastas hablaban un idioma diferenciado de sus vecinos huarpes, diaguitas y comenchingones, plasmado en la diversidad toponímica. Así, el área cultural de los olongastas se presentaba como delimitada por extensas salinas (travesías) que la encerraban y aislaban sobre sí misma. Esta hipótesis se contraponía a la planteada poco antes por el folklorista Juan Alfonso Carrizo (1942): que una toponimia tan variada daba cuenta de poblaciones de distinto origen que habían ocupado Los Llanos durante siglos, compartiendo tal vez recursos asociados a la caza y la recolección. La conceptualización de Los Llanos como una región abierta y receptiva a migraciones de pueblos vecinos resultó mucho más interesante, pues permitía suplantar una imagen de aislamiento –construida en el siglo XIX como base explicativa para el surgimiento del caudillismo y las montoneras– por otra más dinámica y conectada con las regiones vecinas.

Una única fuente de comienzos del siglo XVII aportó una pista para recuperar este replanteo: la visita a dos pueblos de indios próximos y encomendados en la misma persona: Puluchán y Tulain (Boixadós y Farberman 2011b). Mientras el primer nombre podía asociarse a la tradición diaguita –siendo muchos los pueblos y topónimos que terminan con "án" en lengua kakana– el segundo tenía semejanza con Tulián, término con el que conocía desde épocas tempranas a una zona del noroeste de Córdoba. Siguiendo este indicio, encontramos varios nombres de lugares y personas semejantes o idénticos en ambas regiones lo cual, en el marco de la etnohistoria andina, sugiere traslados de población y establecimiento de colonias para el control de recursos. ¿Pero qué conexiones podían plantearse en este contexto entre grupos de diferente filiación –kakano/diaguita, camiare/comechingón– y cómo demostrarlas? Los aportes de la arqueología moderna y de la etnohistoria confluyeron con algunas respuestas y nuevos interrogantes.

Por un lado, las investigaciones arqueológicas actuales sobre arte rupestre en las sierras del noroeste de Córdoba –Serrezuela, Guasapampa, Pocho y sus valles- así como en las sierras de Los Llanos, están mostrando una fluida conexión entre ambas regiones, separadas por una travesía de 80 a 100 kilómetros. Las marcadas similitudes encontradas en el arte rupestre de una y otra sierra –tipos de motivos, temas o asociaciones de motivos, técnicas y contextos de ejecución– sugieren una fuerte vinculación entre sus antiguos habitantes, particularmente en el milenio previo a la conquista española (Pastor 2011, Pastor y Recalde 2012 y Pastor y Medina 2013). De este modo, lejos de constituir una barrera –como sería considerada tiempo después– la travesía debió ser un espacio de tránsito recorrido con asiduidad durante siglos por poblaciones adaptadas a este medio, que practicaban el intercambio y el pastoreo en tiempos prehispánicos. Por otro lado, los artículos inéditos de Aníbal Montes publicados en 2008 contienen numerosas pruebas documentales de encomiendas otorgadas desde Córdoba que comprendían pueblos del noroeste y oeste de su jurisdicción, incluyendo otros situados en la vecina región de Los Llanos. Algunos de estos pueblos o lugares fueron conocidos por su designación en camiare o por su equivalente en kakano; otros derivaron en expresiones mestizas, a partir de su registro escrito en castellano. Inclusive, la revisión del ya comentado padrón de Puluchán y Tulain muestra bajo esta óptica y siguiendo las pistas de los nombres, una posible convivencia de población de ambas procedencias.

Estos nuevos elementos, problematizados desde el marco de nuestra investigación, nos permitieron repensar a Los Llanos como una región de fronteras porosas, donde los vínculos de parentesco pudieron tramar lazos que los españoles comprendieron y utilizaron en beneficio propio, ya que las encomiendas se concedían teniendo en cuenta las relaciones entre los pueblos. Así, los encomenderos cordobeses tuvieron acceso a pueblos ubicados en Los Llanos riojanos, y no tardaron en atraerlos hacia sus propiedades donde ya residían algunos de sus parientes, drenando poco a poco la población nativa de ciertas zonas.[12] Intercambios de bienes, recursos y parientes –tal vez asociados a matrimonios de filiación mixta– apuntan a conexiones activas entre al menos algunos sectores de Los Llanos y la población camiare del oeste y noroeste cordobés, zonas enfrentadas por una planicie salitrosa que los nativos seguramente recorrían reconociendo las ubicaciones de aguadas que jalonaban esta ruta.

12 En la obra de Pedro Lozano, hay referencias a la expedición punitiva de Tristán de Texeda a las sierras del norte de Córdoba que culminó con malocas en la costa Baja de Los Llanos (Lozano 1874). Sin embargo, en la documentación comentada por Montes (2008) además de las malocas se infieren traslados vinculados al cumplimiento de servicios pactados con los encomenderos. La memoria de la presencia de grupos –o segmentos de ellos– en el sector medio de la región llanista fue persistente a largo plazo; en un litigio de fines del siglo XVIII aún se referían al espacio en disputa como el que había sido ocupado "por los indios quininguitas", encomendados a un destacado vecino cordobés.

Aún está en curso una investigación más minuciosa sobre las relaciones entre Los Llanos y la región cuyana orientada a identificar conexiones con grupos huarpe del norte de San Luis, y diaguitas de los valles de Jáchal y Angacao en San Juan. Sí sabemos por fuentes tempranas que la región de Los Llanos fue incluida en la jurisdicción de San Luis al fundarse la ciudad, repitiéndose las malocas, los repartos de encomiendas y, en consecuencia, un nuevo contexto de despoblamiento. Si bien a partir de la fundación de La Rioja (1591) la región quedó definitivamente incorporada a esta jurisdicción, solamente tenemos constancia de asignaciones de encomiendas de unos pocos pueblos, situados en los sectores medio y norte, lo que permite pensar en un proceso de vaciamiento bastante pronunciado.[13]

De este recorrido por los senderos de la arqueología y la etnohistoria recuperamos dos nuevas conceptualizaciones: por un lado, que la región llanista no constituyó un espacio aislado durante el período prehispánico, sino que, en cambio, sus poblaciones posiblemente se vinculaban activamente con el oeste y el noroeste cordobés, con el sur de La Rioja y tal vez con el noroeste sanjuanino y el norte puntano. Y por otro, que el avance de la conquista y la colonización española generaron un proceso de despoblamiento contribuyendo a reconfigurar a la región en términos de su localización periférica, con escasa población indígena y condiciones poco favorables para la agricultura. Ambas constataciones se articularon con los avances de la investigación en curso, mostrando que los procesos de repoblamiento tuvieron lugar recién durante el siglo XVIII, y que la región recuperó progresivamente un espacio de integración en un contexto mayor vinculado con la cría de ganado y los circuitos de comercialización.

Así como nuestro trabajo requirió de un largo salto hacia atrás y de una perspectiva de análisis etnohistórico, también invitaba –en ausencia de medio siglo de fuentes decimonónicas– a conjeturar en diálogo con el presente. En efecto, todavía hoy en la región de Los Llanos –y especialmente en las costas– persiste el "campo común" o "merced", con seguridad dominante en la época de las montoneras (Olivera 1993, CFI 1964, Mercado y Reynoso 2003, De la Fuente 2007).[14] Por cierto, existen razones de orden técnico (el sistema tradicional de manejo del ganado en el árido desalienta el cercamiento y la dispersión de derechos de pastura es funcional a la trashumancia), económico (el costo de alambrar superficies inmensas es imposible de afrontar para los comuneros) y práctico (la intrincada maraña de

13 Canals Frau (1950) dio cuenta de esta situación al señalar que durante los primeros tiempos de la colonia Los Llanos fueron configurados como territorio fronterizo de varias jurisdicciones en definición y por tanto, "coto de caza" sin control de la población nativa. Por su parte, Josefina Piana (1992) identificó un grupo de litigios que enfrentaban a vecinos cordobeses, puntanos y riojanos por encomiendas otorgadas en Los Llanos, quienes se disputaban mano de obra dispersa y en disminución.

14 Según Adrián Mercado y Reynoso (2003), en 1999 unas 3.000.000 de ha se encontraban bajo este régimen en los tres departamentos que conforman la región.

derechos y acciones sobre las tierras fue volviendo casi impracticable su división entre los herederos) que explican la racionalidad del sistema (CFI 1964, Olivera 2000, Natenzon 1988). Sin embargo, también la historia podía aportar lo suyo al estudio de los orígenes del campo común que, hipotetizamos, estaría naciendo en la región justamente durante el período colonial.

Sin duda, la propiedad privada surgió en Los Llanos coloniales como en cualquier otro sitio: a partir de la concesión de mercedes individuales, de la compra de tierras a los beneficiarios de las mismas y de la ocupación directa y sin títulos. Lo notable es que todos los ejemplos disponibles de compra-venta y de desmembramiento por herencia o por dote de las propiedades fueran siempre anteriores a 1730. Es nuestra hipótesis que la práctica de mantener indivisas las tierras fue generalizándose una vez menguadas las posibilidades de "formar derecho" a través de la colonización o de la compra de otras cercanas. Esto pudo ocurrir hacia mediados del siglo XVIII,[15] aunque es imposible datarlo con exactitud. Si estamos en lo cierto, los campos comunes conformarían una forma de poseer que, surgida de las mismas prácticas campesinas, espejaría el abigarramiento del censo de población de 1795, con sus nutridos aglomerados domésticos extensos y múltiples y el cobijo de numerosos agregados. En otras palabras, más allá de su racionalidad técnica y funcional, el campo común sería un producto del proceso de repoblamiento y del perfil social predominante de los colonos llanistas, una estructura típica de cristalización del poblamiento pionero una vez agotadas las posibilidades de expansión.

Por otra parte, creemos notar que, incluso en la colonia, los campos indivisos exhibían una cierta dispersión de derechos aunque probablemente ésta fuera mucho menor que la hallada por Ariel de la Fuente en sus registros decimonónicos.[16] Es por este motivo que, comparado con el recuento de 1767, el de 1795 revela una cierta diseminación geográfica de los apellidos paradigmáticos de Los Llanos y que los reclamos de tierras aparecen encabezados por sujetos que, aunque formaran parte del grupo de comuneros, no residían en las estancias indivisas, pero mantenían en ellas sus derechos.

En este punto, nos encontramos en condiciones de regresar a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, aquel momento en que arrecian las denuncias por tierras en Los Llanos y que caracterizamos como una coyuntura de redefinición de derechos. Pensando ahora en los campos comunes, es posible registrar tres situaciones: la de consolidación de algunos de ellos –aunque quizás bajo nuevas condiciones, en la medida en que la expansión ya no era posible–, la de tránsito de

15 Tampoco excluimos que la indivisión se planteara desde el inicio, por la falta de recursos para costear los trámites sucesorios. Sin embargo, queda claro que la comunidad de campos se institucionaliza de hecho cuando deja de ser posible colonizar nuevas tierras.

16 Ariel de la Fuente (2007) ha detectado que algunos comuneros tenían derechos y acciones hasta en ocho mercedes diferentes.

la comunidad hacia la propiedad exclusiva[17] y la del despojo de los descendientes de los soldados pioneros, que conocieron los sinsabores del desclasamiento y la pobreza. Las desventuras de los Roldán y de los Ávila de Solca y Macasín, por dar sólo un ejemplo, resultaron de la desarticulación de comunidades antiguas, conformadas a partir del momento en que todavía era posible instalarse en Los Llanos para "valer más". En el nuevo escenario, no extraña que estos campesinos buscaran la protección de vecinos notables que defendieran sus derechos sobre la tierra, como vimos en el caso de los "Pobres de Jesucristo".

Si los campos comuneros nos resultan relevantes como objeto de estudio es porque su predominio regional nos interpela sobre las relaciones sociales que allí tenían lugar y aún sobre la misma formación de comunidad en la región. Al igual que en las fuentes más tardías, también en las nuestras las prácticas de los comuneros resultan nebulosas pero sí podemos afirmar con certeza que comunidad no significaba igualdad ni armonía entre los condóminos. Como se anticipó, derechos de propiedad diferentes se hallaban en tensión en los campos comunes puesto que los rastrojos, los animales y algunas instalaciones eran individuales: por tanto, la desigualdad y la fragmentación de los intereses económicos de los compartes (con sus derechos dispersos en otras propiedades) así como la dominación que éstos se disputaban sobre los dependientes hicieron de algunos campos comunes –como el de Malanzán– escenarios altamente conflictivos (Farberman 2013).

Reflexiones finales

El paisaje llanista del siglo XIX carecía de pueblos: solamente Tama, sede de la parroquia, con 46 casas y sus 300 almas en 1795, podía arrogarse un título semejante. En otros contextos regionales, las corporaciones indígenas operaron como importantes puntales en la ocupación del espacio pero en Los Llanos solamente Olta, situado en la más importante cuenca hidrográfica llanista, reunía una población significativa de agregados y mestizos que proyectó su existencia hacia el siglo XIX como localidad de referencia de la Costa Baja. De manera que las comunidades que fueron formándose a lo largo del siglo XVIII y el XIX –y que en las costas dieron lugar a las mercedes indivisas– tuvieron en el parentesco

17 En este sentido, los pleitos ya reseñados señalan un avance indudable de concentración de tierras en manos de algunos hombres fuertes que cuestionaron con sus denuncias los derechos de antiguos pobladores. La apropiación de Macasín por parte de Prudencio Quiroga, la de Solca por don Juan Gualberto de la Vega, la de Santa Rosa por Bernardino Fernández Cabezas y la de Atiles por don Nicolás Peñaloza responderían a este patrón. No es, sin embargo, improbable que los flamantes dueños iniciaran nuevos condominios y tampoco faltan ejemplos de pobladores despojados que se mantuvieron en las tierras de sus mayores, eventualmente como agregados. Como sea, si a mediados del siglo XIX eran tan escasas las propiedades exclusivas, queda claro que la desarticulación de una comunidad no implicaba en modo alguno la de un perdurable sistema.

su andamiaje fundamental. No extraña que cierto igualitarismo impregnara el imaginario de los primeros colonos: mientras la frontera se encontraba abierta, las costas le ofrecían al soldado mestizo o al señor de segunda y tercera fila la posibilidad de refundar sus identidades sociales. Más aún, estamos comprobando que incluso la fundación de algunas capillas (devenidas en varios casos viceparroquias) fue obra de sujetos de extracción muy humilde pero que habían llegado primero y con no pocas aspiraciones. En este sentido, tampoco los segundones de la élite riojana se quedaban atrás y seguramente cifraban sus expectativas en el crecimiento del negocio ganadero.

Unos y otros afianzaron sus identidades en torno a los lugares conquistados no sin esfuerzo. Lazos perdurables unieron paisajes y apellidos, llegando en ciertos casos a formar parte de la toponimia regional. Este igualitarismo quizás fuera revelándose ilusorio con el correr del siglo y la valorización de las tierras: tanto el padrón de 1795 (con su 25% de agregados) como el informe de don Sebastián Cándido de 1806 y el resultado adverso de los pleitos para la descendencia de algunos de los soldados pioneros estarían dando cuenta de una progresiva polarización. El refinamiento de la taxonomía de 1795 también expresaba, a su manera, el intento por encuadrar a sus feligreses en esquemas estamentales tradicionales. Postulamos que las desigualdades fueron ampliándose también en el interior de las mismas comunidades que, estructuradas en sus orígenes en el parentesco, incorporaron posteriormente séquitos numerosos de agregados y de otros dependientes. La denodada lucha que uno de los personajes más conspicuos de uno de estos campos comunes, don Nicolás Peñaloza, opuso al matrimonio de su hijo con una parienta y comparte puede considerarse un ejemplo de las jerarquías internas de las comunidades. Los futuros padres del Chacho se casaron de todas formas, aunque la desigualdad de los cónyuges era notoria para todos (algunos la revelaron y otros, con su silencio la confirmaron).

Parentescos, relaciones de dependencia y también prácticas afianzaron los campos comunes pero antes de su emergencia existía toda una tradición de pequeñas comunidades formadas espontáneamente a partir del poblamiento pionero. Las "estancias" pobladas por dos o tres familias y registradas en 1767 devinieron en campos comunes que tienen que haber dado lugar a relaciones de autoridad y de obediencia particulares como las que vislumbramos en los litigios por tierras. Esto es, la investigación centrada en el siglo XVIII nos ha permitido proyectar resultados que se articulan, en el largo plazo, con las formaciones de comunidades rurales del siglo XIX, bases de movilizaciones políticas en etapas de formación del estado nación, y también con las experiencias de trabajo sobre la constitución de los campos comuneros en el siglo XX tanto desde la historia rural como desde entidades como el Centro Federal de Inversiones.

Si en los apartados anteriores explicitamos de qué manera recurrimos a la alternancia de diferentes escalas de análisis para abordar las complejas tramas de construcción de las comunidades rurales llanistas en el siglo XVIII, como reflexión final queremos destacar que este procedimiento estuvo acompasado –y alimentado– por continuos diálogos con investigaciones realizadas sobre la misma región –y por otros autores–, en los siglos anteriores y posteriores a nuestro período de interés. Este recurso nos parece valioso por una serie de razones. En primer lugar, porque nos ha permitido desarrollar una mirada comprensiva de muy largo plazo, que incorpora los aportes de la arqueología, el folklore y la antropología más tradicional por un lado, y la historia política, social y rural más contemporánea por el otro (sin descuidar las contribuciones de la geografía moderna sobre las transformaciones del paisaje y los recursos por acción del hombre). En segundo lugar, porque este "largo plazo" que como horizonte ha norteado el diálogo interdisciplinario, fue el marco temporal de apelación de la investigación en profundidad que buscamos desarrollar sobre la sociedad llanista del siglo XVIII, cuyas lógicas tratamos de reconstruir sobre la base de modelos más generales sin perder de vista el carácter dinámico de su formación. Reconocer la importancia de un doble registro de la temporalidad operando alternativamente al interior de una investigación cuyo punto de partida es la articulación de la historia y la antropología, nos sitúa en la tradición americanista en la que ambas disciplinas convergieron para comprender tanto las fuertes continuidades culturales advertidas en las comunidades rurales andinas y mesoamericanas como las profundas transformaciones atravesadas y resignificadas desde etapas prehispánicas hasta el presente (Tavárez y Smit 2001). A diferencia de lo que Alban Bensa (2010) propone como característica de la tradición europea en la construcción de la relación entre la antropología y la historia, la experiencia americanista ha demostrado largamente que el cambio y la continuidad continúan siendo factores complementarios que potencian más aún los vínculos recíprocos entre ellas.

Referencias citadas

Bensa, Alban. 2010. Antropología e Historia. *ISTOR, Revista de Historia Internacional*. 10 (40): 108-116.

Bestard Camps, Joan. 1998. *Parentesco y modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Boixadós, Roxana. 2009. Los justos títulos. Contextos de conflictividad por la tierra en Los Llanos riojanos, siglo XVIII. *Sociedades de Paisajes áridos y semiáridos*. (1): 185-208.

Boixadós, Roxana y Judith Farberman. 2009a. Oprimidos de muchos vecinos en el paraje de nuestra habitación". Tierra, casa y familia en Los Llanos de La Rioja colonial. *Boletín del Instituto Ravignani*. (31): 11-31.

_____. 2009b. "Clasificaciones mestizas. Una aproximación a la diversidad étnica y social en Los Llanos riojanos. Siglo XVIII." En: Judith Farberman y Silvia Ratto (coords.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y en las pampas. Siglos XVII a XIX*. pp. 79-114. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2011a. Propietarios, agregados y "Pobres de Jesucristo". Tierra y sociedad en Los Llanos riojanos en el siglo XVIII. *Historia Agraria* (54): 41-70.

_____. 2011b. Percepciones y construcciones coloniales de la "indianidad" en Los Llanos riojanos (siglos XVII y XVIII). *Revista de Ciencias Sociales*. (20): 99-120.

Bourdieu, Pierre [1980] 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Canals Frau, Salvador. 1950. La población de Los Llanos. *Anales del Instituto Étnico Nacional*. (3): 67-81.

Carrizo, Juan Alfonso. 1942. *Cancionero popular de La Rioja*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Cohn, Bernard. 1980. History and Anthropology: the State of Play. *Comparative Studies in Society and History*. 22 (2): 198-221.

Consejo Federal de Inversiones. 1964. Estudio sobre las mercedes de Los Llanos de La Rioja, ms.

De la Fuente, Ariel. 2007. *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino (1853-1870)*. Buenos Aires: Prometeo.

De Moussy, Martin. 1864. *Description Geographique et Statistique de la Confederation Argentine*. París: Librerie Firmín Didot.

Denis, Pierre. 1987. *La valorización del país. La República Argentina, 1920*. Buenos Aires: Solar Hachette.

Farberman, Judith. 2013. El "país indiviso". Derechos de propiedad y relaciones sociales en Los Llanos de La Rioja, siglos XVIII y XIX. *Anuario de Estudios Americanos*. 70 (2): 607-640.

Ginzburg, Carlo. [1976] 2008. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Madrid: Península-Océano.

_____. 2010. "El inquisidor como antropólogo" y "Microhistoria: dos o tres cosas que se de ella". En: *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México. Fondo de Cultura Económico.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter. 1987. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: CERES.

Levi, Giovanni. [1985] 1990. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea.

_____. [1993] 2003. "Sobre microhistoria". En: P. Burke (ed.). *Formas de hacer Historia*. pp. 119-143. Madrid: Alianza.

Lorandi, Ana María. 2012. ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia?. Memoria Americana. *Cuadernos de Etnohistoria*. (20): 17-34.

Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde. 2000. Desafío a la isocronía del péndulo: acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana* (9): 37-78.

Lozano, Pedro. 1874. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Tomo IV, pp. 398-399. Buenos Aires: Imprenta Popular.

Mercado Reynoso, Adrián. 2003. *Tierras, cosas, consuetudes. Formas disociadas de propiedad inmobiliaria en la ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja (siglos XVI-XVIII)*. Rosario: UNR.

Montes, Aníbal. 2008. *Indígenas y conquistadores de Córdoba*. Córdoba: Isquitipe.

Natenzon, Claudia. 1988. "Agua, recurrencia social y organización territorial de Los Llanos de La Rioja". Paper presentado en "La geografía y los nuevos procesos de producción del espacio en América Latina", San Pablo.

Olivera, Gabriela. 1993. El campo comunero de la Isla Verde. Transición desde el régimen comunal al privado de la tierra (La Rioja, siglos XIX y XX). *Ruralia* (4): 61-79.

_____. 2000. *Por travesías y oasis. Mercados, producción agraria y actores sociales de La Rioja (Los Llanos y Arauco, 1900-1960)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Palomeque, Silvia. 2006. Cicuitos mercantiles de San Juan, Mendoza y San Luis. Relaciones con el "interior argentino", Chile y el Pacífico Sur. *Anuario IHES*. (21): 255-286.

Pastor, Sebastián. 2012. Arte rupestre del norte de Guasapampa y Serrezuela. Construcción del paisaje y reproducción social en las Sierras de Córdoba (Argentina). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. 17(1): 95-115.

Pastor, Sebastián y Matías Medina. 2013. Prácticas resistentes, elusión y reproducción social en un contexto histórico adverso. Una mirada a los indígenas de Córdoba (Argentina) en tiempos coloniales tempranos (siglos XVI-XVII). *Memoria Americana* 21 (1): 65-92.

Pastor, Sebastián y Andrea Recalde. 2011. Variabilidad y dispersión de los diseños de camélidos en el occidente de Córdoba (Argentina). Circulación de información, reproducción social y construcciones territoriales prehispánicas. *Comechingonia* (15): 93-114.

Piana de Cuestas, Josefina. 1992. *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial*. Córdoba, ed. Del autor.

Poloni, Jacques. 2000. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Anuario del IEHS* (15): 87-100.

Revel, Jacques. [1984] 2005. "Microanálisis y construcción de los social". En: *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. pp. 41-62. Buenos Aires. Manantial.

Saignes, Thierry 1987. "Ayllus, mercados y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas, siglo XVII". En: O. Harris *et al. La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: CERES.

Segalen, Martine. 2013. *Sociología de la familia*. Mar del Plata: Eudem.

Stern, Steve. 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío a la conquista española*. Madrid. Alianza.

Tavárez, David y Kimbra Smith. 2001. La etnohistoria en América. Crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos*, (7):11-20.

Thompson, Edward Palmer. 1976. "The grid of inheritance: a comment". En: Jack Goody, Joan Thirsk, EP. Thompson (eds.), *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200–1800*. pp. 328-360. Cambridge: Cambridge University Press.

Viazzo, Pier Paolo y Katherine Lynch. 2002. Anthropology, Family History and the Concept of Strategy. *International Review of Social History*. 47 (3): 423-452.

Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe[1]

Diego Escolar[2]

1 Publicación original: Escolar, Diego 2003. Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (28): 23-43. Agradecemos a *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* su autorización a republicar este artículo.
Cuando empezó a escribir este artículo, finalizando la década del noventa, Diego Escolar estaba desarrollando su proyecto doctoral sobre la emergencia reciente de los huarpe, un pueblo indígena supuestamente extinto en el siglo XVII en la región de Cuyo. Desde un marco eminentemente culturalista, las discusiones sobre la temática giraban en torno a la autenticidad de la base histórica de estas identidades. Debido a la ausencia de investigaciones históricas y a la fetichización de lo indígena en sus monumentos arqueológicos, las voces autorizadas acerca de la existencia étnica eran las de los arqueólogos, que habían sustentado y legitimado científicamente la narrativa de la extinción indígena. Pero la creciente influencia constructivista en la disciplina celebraba la existencia de nuevas-viejas identidades sin preocuparse por su historia. Asimismo, parte de la antropología comprometida con la causa indígena rechazaba ideológicamente la investigación histórica sobre los procesos de etnogénesis como innecesaria y potencialmente amenazante para las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, en su trabajo de campo con baqueanos y arrieros, Escolar descubrió que no era posible comprender los procesos de emergencia étnica sin analizar ni vincular dimensiones de fabricación social y el proceso histórico de formación e invisibilizacion de esas identidades. Los repertorios de interpretación del pasado y las teorías arqueológicas nativas de quienes se identificaban como "indígenas" habían sido en gran parte compartidos desde principios del siglo XX con las de los arqueólogos. De hecho, las teorías nativas de arrieros y baqueanos, asumiendo su continuidad con los indígenas del pasado, habían informado a la interpretación arqueológica que negaba esa continuidad. A su vez, muchos insumos de la "huarpidad" provenían también de la producción arqueológica y etnohistórica. Por tanto, el problema de la emergencia era epistemológico y político; no se trataba de dos tipos de experiencia y cosmovisiones radicalmente enfrentadas, sino de la producción históricamente compartida de un conjunto de emblemas, argumentos e interpretaciones sobre los cuales se disputaba, desigualmente, la legitimidad del saber y el derecho a ser. Pese a todo y desde un marco pretendidamente antiesencialista. gran parte de la antropología aún sigue negándose a atender la historicidad compartida y contradictoria de las identidades emergentes. Complementar con secciones 4 (Golluscio y Ramos), 5 (C. Briones, A. Lazzari y D. Lenton, y su libro *Dones étnicos de la nación* referido en "Otras lecturas recomendadas"), 12 (A. Siffredi, A. Padawer, L. Bugallo y J. Tomasi) y 13 (M. Blache).

2 CONICET, investigador independiente, en el IANIGLA del CCT Mendoza, y Profesor titular en la Universidad Nacional de Cuyo.

Los huarpes, signados como primitivos habitantes de la región de Cuyo al momento de la conquista española, han sido considerados extintos o desaparecidos como etnia desde el siglo XVII, en un debate etnográfico que quedó tempranamente clausurado sobre este tópico hacia la década del cincuenta[3] y que con pocas excepciones ha tenido escasa renovación posterior.[4] Pero desde mediados de la década del noventa se observa en distintas áreas y grupos de la región la emergencia o parcial visibilización de identificaciones huarpes e indígenas. Este proceso ha sorprendido al campo académico, entre otras cosas porque la cuestión huarpe se consideraba dirimida en el terreno arqueológico o en la investigación etnohistórica sobre fuentes coloniales tempranas, haciendo caso omiso de las prácticas, actitudes, memorias o discursos de actores sociales actuales o contemporáneos. La secular carencia en Cuyo de investigaciones antropológicas basadas en trabajo de campo etnográfico, ha contribuido a la reproducción de una narrativa oficial de "extinción" indígena que, invocando cánones científicos, negó la producción cultural popular o subalterna e incluso ciertas fuentes históricas y voces disonantes dentro de las elites locales (Escolar 2003, 1997).

El propósito del presente artículo es analizar la actual producción y reproducción de sentidos de pertenencia aborígenes en Cuyo, poniendo en foco el papel que en este proceso tiene la tensión e imbricación entre discursos académicos que en general denegaron contradictoriamente su existencia contemporánea y prácticas nativas que, también contradictoriamente, marcan una continuidad aborigen. Para ello me basaré en mis experiencias de campo en Calingasta, en la Provincia de San Juan, en testimonios de informantes y en el análisis de textos de arqueólogos profesionales y legos que investigaron o escribieron sobre los vestigios del área.[5]

En Calingasta, departamento cordillerano del suroeste de San Juan, se despliegan numerosos vestigios de sociedades aborígenes que habitaron la región hasta 8.000 a.p. tales como petroglifos, pinturas rupestres instrumentos líticos, cerámica, canales, trazados viales, restos de viviendas y momias que han sido objeto de la

3 Cabrera (1929); Morales Guiñazú (1938); Canals Frau (1941, 1944,1946); Vignati (1940, 1942, 1953); Morales Guiñazú (1938).

4 Rusconi (1961), Fernández (1989), Prieto (2000) y antes Metraux (1929) y Bialett Massé ([1904] 1985), han contribuido a relativizar el supuesto de extinción temprana de los huarpes describiendo significativas tradiciones y prácticas de origen indígena en el área huarpe hasta el siglo XIX, aunque sin asumir en ningún caso la existencia de una identificación étnica más allá del siglo XVII. La negación de toda proyección de identidades huarpe más allá de comienzos del siglo XVII siguió siendo sostenida por algunos especialistas en etnohistoria huarpe (Michieli 1983, 1996) y la mayoría de los arqueólogos regionales (por ejemplo Gambier 1994, Bárcena 1998, 2002, García 2002).

5 Salvo indicación en contrario, no se analizará entonces el contenido científico de estos aportes arqueológicos sino su carácter genérico de producción cultural e ideológica.

indagación arqueológica al menos desde el siglo XIX.[6] Estos objetos han sido el referente de un complejo diálogo entre interpretaciones arqueológicas académicas, literarias y nativas, que impacta fuertemente en la dinámica de etnogénesis huarpe o indígena que se verifica en la región desde la década del noventa. La hipótesis que manejamos es que la contradictoria imaginación arqueológica resultante de estos intercambios, firmemente incorporada en las representaciones que construyen las poblaciones locales sobre su propio devenir colectivo, constituye un campo de disputa por la hegemonía cuyo eje es el debate sobre la identidad indígena de las poblaciones subalternas. Como complemento de esta hipótesis, proponemos que las aporías que genera la confrontación entre perspectivas científicas y nativas sobre la historia aborigen local, en especial en lo que atañe a definir la continuidad o bien alteridad de las poblaciones actuales respecto de los aborígenes de antaño, se inscriben en un escenario donde la epistemología cede paso a la ontología y el discurso científico cobra un status análogo a la magia como principio de interpretación y percepción.

Arqueologías en pugna

Varios años antes de comenzar mis investigaciones formales en Calingasta, de viaje en el Valle durante el verano de 1991, me accidenté al caer de un caballo. Los enfermeros de la salita sanitaria del pueblo de Barreal, no acertaron en curar la gran hinchazón de mi mano derecha, algunos de cuyos huesos habían quedado dislocados. Tres días después y ante la evidencia de que el problema iba en aumento, acepté la derivación de algunos pobladores (incluyendo un enfermero) al *compositor*, de seguras habilidades curativas sobre estructuras óseas de hombres y animales.

Se untó las manos en un aceite balsámico, sencillo y profesional, y luego de musitar y ensayar algunos signos en el aire, tiró de mis dedos de improviso, acomodando aparentemente la mano en su posición correcta, en un clímax de dolor y alivio. No pasaron dos horas hasta que la mano, afortunadamente abierta, comenzara a recuperar su dimensión original. El *compositor* amablemente denegó el dinero y, luego de mi agradecimiento, volvió presto a la cosecha.

Ocho años más tarde, ya como investigador en campaña, indagando el incipiente proceso de "emergencia" de identidades huarpe o genéricamente indígenas en el área, me encontraba recuperando el aliento a la sombra de los retamos que

6 Si consideramos los aportes descriptivos y exploraciones realizados tanto por arqueólogos profesionales como amateurs (Khün 1914, Debenedetti 1917, Gambier 1974, 1976, 1985, 1993, Sarmiento [1866] 1947, [1850] 1966, Rickard 1863, Aguiar 1898, 1904). Para una reseña amplia del desarrollo de la arqueología profesional en Cuyo consultar la síntesis de Roberto Bárcena (1989).

circundaban un *ciénago*[7], único manchón verde en decenas de kilómetros de piedra en la Precordillera del Tontal. Allí, habiéndose abierto un diálogo directo sobre el origen indígena de los pobladores locales, uno de mis compañeros, el Indio (tal era su apodo) se reveló como hijo de aquel "compositor" y mostró mucho interés en hablar del origen de las capacidades de su padre. Según su relato, la adquisición da las mismas estaba directamente ligada a un evento profusamente evocado en las narrativas de los pobladores del Valle de Calingasta: la exhumación en 1969 de un conjunto de más de diez momias en el sitio Los Morrillos, en el piedemonte de la Cordillera de Ansilta, por parte del arqueólogo sanjuanino Mariano Gambier.

El Indio contó que las momias, bajadas a lomo de mula, fueron acondicionadas en un galpón de Barreal, donde los arqueólogos las sometieron a misteriosos procedimientos, antes de ser derivadas a la ciudad de San Juan. Su padre sin embargo, bajo la anuencia de un cuidador cómplice, habría sido la única persona que pudo ingresar secretamente al recinto durante tres noches seguidas. Allí, su tacto pudo explorar las condiciones de esas anatomías que, inanimadas, libremente se ofrecían a la experimentación. Zafando, dislocando, y sobre todo desarmando y armando huesos y tendones, falanges y carpos, el fúnebre mecano se repitió cada una de esas tres noches, hasta que las momias fueron transportadas finalmente a San Juan. Pero, como insinuó el Indio, dejaron en manos del compositor no sólo el conocimiento sino una capacidad mágica de curar las afecciones óseas de cuerpos de humanos, vacunos o equinos.

La narración de las momias –como muchas otras que se desplegaban en el *campo*– era parte de una larga y elíptica respuesta a mi pregunta más o menos explícita respecto de la existencia contemporánea o actual de "indios". Como percibí entonces, las momias y cuerpos calificados como de indios eran un referente importante del debate soterrado que emergía cada vez con más fuerza, sobre su propio carácter aborigen. Debate en el cual la producción de sentido sobre prácticas y objetos culturales–tanto de los aborígenes del pasado, como de sí mismos o sus ancestros más o menos próximos–tenía una importancia fundamental.

En otra expedición a la misma área, arribamos con un baqueano a una cabaña de piedra junto a la ladera de un cerro, que estaba siendo refaccionada por dos peones. A la noche, mi observancia protocolar del silencio durante el resto de la jornada junto a otros usos baqueanos predispuso favorablemente a nuestros anfitriones a hablar con la confianza propia de los encuentros entre compadres. Bastó que insinuara mi interés por conocer "el campo", la vida y costumbres de su

7 Término local por "ciénaga": denomina a los terrenos húmedos o pequeños oasis abundantes en pastos que suelen hallarse en las zonas áridas de montaña, formados generalmente por la emergencia de corrientes de agua semisubterráneas.

gente y la historia de los *antiguos*[8], para que el diálogo se coloreara, luego de una inmersión en problemáticas locales. Uno de los peones narró cómo al refaccionar la cabaña un mes antes, habían hallado el cuerpo enterrado de un indio, que tenía un costado chamuscado porque justo allí, antes de que fuera construida la cabaña, había un fogón donde arrieros o cazadores paraban a alojar. Este relato abrió una ansiosa descripción de los indicios indígenas, mencionando la existencia de una profusión de sitios y objetos arqueológicos de hallazgo cotidiano y estableciendo subrepticias comparaciones entre la vida aborigen y los actuales habitantes del área. Los *indios* eran representados analógicamente a los pobladores actuales, como primitivos ocupantes de "alojos" que usaban en la actualidad; cazando guanacos, tal como ellos; tejiendo ponchos, mantas y gorros de lana como los que ellos o sus padres usaban; fabricando boleadoras, pan, moliendo granos en morteros de piedra, como sus abuelos. Y sobre todo, forzados al rudo trabajo en el campo, expuestos al frío, temporales, accidentes, hambre y sed, tal como ellos se representaban su propia condición en el *campo*. A mi pregunta respecto de por qué el cuerpo había sido hallado en ese sitio distante del Valle, me respondieron que "Seguro que al pobre lo agarró el hielo cuando lo han mandado al campo... los harían trabajar mucho [a los indios]... por eso se morían por aquí". "¿Y por qué en el campo?" "Y, trabajando... como nosotros ahora". Sin embargo, nada de esto fue suficiente preámbulo para autoadscribirse explícitamente como indígenas; por el contrario las preguntas comenzaron a dispararse hacia mí: "¿Quiénes, eran los indios? ¿Por qué estaban acá?". De la "momia" sólo quedaba un trozo de gruesa cerámica en un rincón de la cabaña. Uno de los peones se la había llevado en el anca del caballo para venderla, explotando así un lucrativo y tradicional negocio del área andina sanjuanina.

El hallazgo de cuerpos enterrados, momias, fardos o urnas funerarias es un hecho bastante corriente entre los habitantes del Valle de Calingasta, tanto por la actividad de huaqueros en las montañas como más frecuentemente como "subproducto" de la labranza de los campos y la realización de canales en pueblos de los oasis irrigados, que en general han sido asiento de pobladores aborígenes desde tiempos prehispánicos. Numerosos informantes refieren ese tipo de hallazgos, que han derivado en su venta, atesoramiento, denuncia a museos locales o el provincial, o han sido cubiertos nuevamente para no alterar la "paz de los difuntos". En la actualidad, las "momias" son uno de los principales objetos arqueológicos que impact an en la reflexión de muchos habitantes del área sobre una posible continuidad biológica y cultural con aborígenes prehispánicos y ulteriormente, en la elaboración de nociones de identidad o ascendencia aborigen. Pero las momias

8 Atendiendo a la necesidad de análisis de las condiciones de emergencia étnica, cuando se trataba de nuevos informantes o entrevistados, no mencionaba los términos indios o huarpes o cualquier otra categoría de identificación colectiva, para detectar si emergían precisamente de modo más o menos espontáneo sin mediar–en la medida de lo posible– interpelación de mi parte.

han sido también, históricamente, el núcleo de la producción arqueológica profesional u oficial, que invariablemente tendió a establecer una distancia radical entre las poblaciones aborígenes productoras de esos vestigios arqueológicos y los actuales pobladores.

La búsqueda y exhumación de momias ha sido sin duda la actividad más "taquillera" de la arqueología profesional sanjuanina. Explorar enterratorios o inhumaciones individuales y múltiples de aborígenes, extrayendo abundantes cuerpos y ajuares fue práctica corriente entre viajeros y arqueólogos desde mediados del siglo XIX.[9] En 1914 Salvador Debenedetti, como titular de una misión del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a los "Valles Preandinos de San Juan", tuvo como principal práctica arqueológica la exhumación de restos mortuorios excavando para ello decenas de tumbas para incorporarlos a las colecciones del Museo. Posteriormente, el descubrimiento de la momia del Cerro del Toro en 1964 por andinistas sanjuaninos propiciará el nacimiento de la arqueología académica provincial. El rescate de la "momia" –el cuerpo congelado y casi intacto de un aborigen con su ajuar, semienterrado junto a un recinto pircado próximo a 6380 mts. s.n.m– dio lugar a la creación de una agencia arqueológica sanjuanina, a cargo de Mariano Gambier, el actual Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM), dependiente de la Universidad Nacional de San Juan.[10]

Pero la exhumación de las momias de Los Morrillos por el propio Gambier y Pablo Sacchero en 1969 se constituyó finalmente en el hito que dio literalmente "cuerpo" a la Arqueología provincial –y las vitrinas del IIAM– perfilando a la arqueología como un "saber de estado" provincial. El titular del IIAM, Mariano Gambier, fue el principal responsable en la elaboración de un discurso oficial sobre el pasado aborigen –ayudado en esta tarea por su colaboradora, la etnohistoriadora Catalina Teresa Michieli–. En su perspectiva, las culturas aborígenes autóctonas están radicalmente separadas de las prácticas culturales contemporáneas y no han dejado su impronta en el presente. La cultura huarpe se presenta degradada frente a la incaica, cuya imposición previa a la llegada de los españoles es postulada

9 Entre los casos registrados durante ese siglo estarían los de Francis Rickard (1863), Domingo F. Sarmiento ([1866] 1947, [1850] 1966) y Aguiar (1904).

10 La disputa en torno a la potestad provincial sobre las momias ha calado en la memoria de la arqueología regional. Mientras Roberto Bárcena asigna a Juan Schöbinger (Mendocino) la coordinación del rescate y estudio de los restos (Bárcena 1989: 23) la *Revista Ansilta*, canal del IIAM, lo menciona sólo como un participante más de los "trabajos complementarios de rescate" en pie de igualdad con los andinistas, el agente de policía Araya y el representante del gobierno de la Provincia (Revista Ansilta 1994: 26). La momia, finalmente fue captada como patrimonio arqueológico provincial, siendo su titular oficial u oficioso Mariano Gambier hasta la actualidad.

como único "hecho importante en la historia de los huarpes" (Gambier 1993).[11] La extinción de los huarpes es dada como un hecho en el período colonial temprano, en fechas tan tempranas como 1630 primero por su consabido traslado forzado a Chile y luego por mestizaje o bien por aculturación (Gambier 1993).

Pero más allá de los argumentos científicos invocados –que en rigor no alcanzan para postular una taxativa discontinuidad cultural o biológica de las poblaciones cuyanas actuales con los aborígenes prehispánicos– las perspectivas discontinuistas, su argumentación y contradicciones tienen un origen más remoto.

Si analizamos dos de los más importantes estudios arqueológicos realizados en el área: *La Cultura de Los Morrillos* (Gambier 1985), *Investigaciones Arqueológicas en los Valles Preandinos* de San Juan (Debenedetti 1917), por ejemplo, es posible observar notables coincidencias heurísticas y retóricas. En la estructura de ambos libros, el análisis arqueológico esta enmarcado y precedido por una descripción geográfica del área y una breve pero contundente descripción de la vida actual de sus pobladores. Aunque esto puede parecer sólo una presentación formal de sus investigaciones, centradas en la excavación y análisis tipológico de sitios y artefactos, constituye en realidad un anticipo de un marco interpretativo y procedimientos heurísticos comunes. Invariablemente, aunque postulen la tajante alteridad entre los pobladores actuales y los prehistóricos, cuando los autores arriesgan interpretaciones sobre la dinámica sociocultural y económica de los grupos productores del material arqueológico, recurren a analogías directas con las prácticas de los habitantes del área contemporáneos de sus investigaciones. Finalmente, Debenedetti construye en principio una brecha entre la población aborigen y los actuales habitantes de Calingasta e Iglesia, con el argumento de que éstos eran o parecían ser "chilenos". "[...] nuestros esfuerzos tendientes a descubrir, en el fondo de las tradiciones locales, un valor positivo que nos permitiera establecer correlaciones, han sido estériles. Por todas partes y en las cosas todas aparece constantemente la influencia de los pueblos de allende la cordillera" (Debenedetti 1917: 18-19).

Pero fuera de este cristal de "nacionalidad", la discontinuidad cultural con los aborígenes del pasado –argumento central para negar el carácter aborigen de los actuales pobladores– se hace difícilmente sostenible. Debenedetti invariablemente observará la similitud entre prácticas actuales y las que atribuye a los aborígenes. En principio, la ocupación y distribución en el espacio, el uso del suelo y la forma

11 Aunque no hay dudas de la presencia incaica en la región al menos durante medio siglo, sigue discutiéndose la forma y grado de dominación que habrían impuesto los incas y cuáles habrán sido los alcances de su influencia cultural. Para una discusión sobre el particular consultar Bárcena (1989, 1992, 1998), Parisii (1992), Gambier y Michieli (1992), Silva Galdames (1992), Michieli (2000).

de las viviendas[12]: "En los mismos parajes o en sus inmediaciones estuvieron también ubicadas las viejas poblaciones. Ningún cambio fundamental se ha operado en la comarca" (Debenedetti 1917:17).

Los poblados actuales se encuentran superpuestos o junto a los restos de ocupaciones aborígenes; lo mismo ocurre con los campos de cultivo e inclusive con las viviendas. La única diferencia sustancial que Debenedetti observa, invariablemente, es la aparente reducción de las áreas cultivadas en comparación con la superficie irrigada en el pasado–hecho deducido por la abundancia en el entorno de los actuales oasis de restos de canales de riego a cotas mayores que las actuales. Las viviendas no solamente están ubicadas en los mismos parajes, sino que su arquitectura, tecnología y materiales son asimiladas a algunos tipos frecuentes de construcciones prehispánicas. Refiriéndose a las ruinas de Angualasto, en el norte de San Juan, Debenedetti considera que los recintos, aparentemente antiguas viviendas, están construidos con el mismo tipo de "adobones" o tapias de barro amasado que las de los pobladores actuales (Debenedetti 1917:136) e incluso tienen las mismas dimensiones (Debenedetti 1917: 140). También, tanto en Angualasto como en las demás localidades de los Valles de Iglesia y Calingasta que visitó, las puertas están orientadas hacia el este para protegerse de la acción de los vientos (Debenedetti 1917: 75). En Barreal, Debenedetti afirma observar los "últimos vestigios de las viviendas indígenas" e interpreta que

> *Fueron como los ranchos actuales* de adobes crudos, techadas con una mezcla de barro, paja, cañas y otros vegetales. Quizá como en las construcciones actuales, anexos a los ranchos o formando parte de ellos, existieron esos raros tipos de habitaciones secundarias cuyas paredes eran de jarillas atadas entre sí con tientos de cuero y que son conocidos con el nombre de ramadas (Debenedetti 1917: 20; énfasis agregado).

Además de la similitud en las viviendas, diversos objetos utilizados por los indios mantenían su uso vigente entre los pobladores. Tal es el caso de los ponchos tejidos de lana de guanaco y vicuña (:70) o de algunos enseres domésticos, como mates y tinajas análogas a las que formaban parte del ajuar de una momia exhumada en Calingasta (Debenedetti 1917: 64).

Según describe Debenedetti –y yo mismo he comprobado en la actualidad– la continuidad en la utilización de objetos indígenas se da en ocasiones literalmente, mediante la apropiación de utensilios arqueológicos que los pobladores actuales recogen como los morteros o *conanas* de piedra y los reciclan o reutilizan para los mismos fines.

---

12 Aquello que Marcel Mauss identificaba como el núcleo de la "morfología social", en su famoso ensayo sobre las variaciones estacionales en la sociedad esquimal (1971).

Otro aspecto en donde implícitamente se señala cierta continuidad cultural con los aborígenes son las prácticas y saberes de los pobladores locales. Las interpretaciones que ofrecen los guías y acompañantes locales, por ejemplo, nutren las explicaciones del propio Debenedetti. Este es el caso de la ubicación de petroglifos en sitios arqueológicos de Cordillera como Las Burras, cuya aridez y falta de recursos no parecen ofrecer, en principio, una explicación plausible, por lo que son interpretados como obra de cazadores y los sitios como seguros paraderos de caza. Pero esta interpretación está informada por una analogía con los actuales cazadores.

> Sabido es que en las proximidades de las vertientes andinas es donde nuestros paisanos rastrean mejor las tropillas de guanacos o avestruces que, casi siempre, a la misma hora y en las mismas épocas, bajan de los áridos cerros en busca de agua. Por tales razones creemos que los petroglifos responden a escenas de la vida de cazadores, a la cual aún *hasta nuestros días* están muy habituados los pocos habitantes de aquellas inhospitalarias comarcas (Debenedetti 1917: 124; énfasis agregado).

El argumento maestro que Debenedetti utiliza para postular la discontinuidad cultural de las poblaciones actuales con las aborígenes, la "chilenización" de la región, se destruye cuando el autor argumenta que los vínculos transcordilleranos entre poblaciones del occidente y oriente andinos constituyen una constante eco-cultural desde tiempos prehispánicos. En efecto, los movimientos transcordilleranos que él observa son análogos a "[...] las relaciones recíprocas mantenidas en los tiempos prehistóricos por los pueblos de ambas laderas de la cordillera andina, en lo que se refiere a la provincia de San Juan y posiblemente a las inmediatas" (Debenedetti 1917: 161).

Debenedetti hallará profundas similitudes entre vestigios prehispánicos locales con otros del norte Chico y Grande de Chile y observará un uso humano sostenido durante milenios de los pasos utilizados contemporáneamente para el intercambio entre las vertientes oriental y occidental de la Cordillera. En *La Cultura de los Morrillos* (1985) Gambier utiliza principios de analogía muy similares a los de Debenedetti.[13] Destaca como hechos centrales de la dinámica de los cazadores-recolectores Morrillos (entre el 6000 y 2000 a.c.) y los grupos aborígenes que los precedieron y sucedieron, a la trashumancia y ocupación estacional de microambientes entre el piedemonte y los valles interandinos de la Cordillera, y los contactos o identidad cultural con grupos que hacían lo propio desde la banda occidental de los Andes.

---

13 No se encuentran sin embargo en el texto del arqueólogo sanjuanino referencias a los aportes de Debenedetti.

Esta dinámica, que a la postre es considerada como promotora de una comunidad cultural de varios milenios (o bien fruto de un origen común), tiene como explicación las determinaciones impuestas por las condiciones geográficas y ecológicas.

> El hecho real y verídico es la comunidad de espacios durante una parte del año para una actividad fundamental como la de la cacería y todos sus efectos, por lo que debe suponerse que hubo necesariamente una tácita distribución de campos durante esta etapa. Las relaciones entre los grupos de una y otra banda debieron estar reguladas por las condiciones climáticas del sector y su repercusión en las pasturas y en consecuencia por la cantidad de animales disponibles. La identidad de rasgos culturales permite establecer un origen común y/o un contacto estrecho durante algunas épocas que permitieron plasmar la identidad (Debenedetti 1917: 162).

La analogía con los actuales grupos trashumantes "argentinos" y "chilenos" es planteada en forma directa. La causa es la ausencia de lluvias estivales en la banda occidental que obligaría a los animales de caza a buscar pasturas de veranada en la Cordillera tal como

> [...] obliga actualmente a los pastores de esa región a migrar con su ganado a los valles por la falta de pasturas. La migración es una exigencia irreversible para el ganado y la fauna de ambas bandas cordilleranas. Fue también una exigencia de todos los tiempos como lo sigue siendo ahora. (Debenedetti 1917: 160).

En esta perspectiva, la instalación humana actual y el aprovechamiento de recursos se apega a esta dinámica estacional del mismo modo que entre los cazadores recolectores de antaño. Lo que describe como uso trashumante actual de distintos pisos ecológicos y microambientes a través de fincas y puestos en las áreas bajas, puestos en los valles interandinos y alojos en las vías intermedias parecen coincidir con la funcionalidad trashumante atribuida a los cazadores Morrillos "...sobre la base de un campamento semipermanente, campamentos estacionales y paraderos transitorios de cacería y recolección" (Debenedetti 1917: 165).

Para Gambier, al igual que para Debenedtti, una serie de importantes prácticas culturales, económicas y ecológicas de los pobladores contemporáneos se asemejan a las de los indígenas "arqueológicos". Pero existe un marcado contraste entre el modo mecánico en que son planteadas estas continuidades y la alteridad radical axiomáticamente establecida entre aborígenes y actuales pobladores, en términos de adjudicación identitaria. Lo único que se plantea como francamente discontinuo en la larga historia de la ocupación humana en el área, es la identificación como aborigen o indígena de los habitantes, que se supone quebrada en un tiempo

mítico que en Debenedetti parece coincidir con el adevenimiento de los "chilenos" y en Gambier con la conquista española.

Contrariamente, las interpretaciones nativas a menudo invisten a sus propias prácticas culturales y los materiales arqueológicos del área como pruebas no tanto de un pasado indígena arcaico, sino de la continuidad de poblamiento y del carácter o ascendiente indígena de los actuales habitantes. Y con frecuencia, estos monumentos de continuidad son los mismos sitios y objetos que los arqueólogos han instituido como referencias de culturas y sociedades prehistóricas desaparecidas, discontinuas o sin vínculo aparente con las poblaciones actuales.

De hecho, también muchos de los tópicos interpretativos de los arqueólogos son análogos a los de los baqueanos y arrieros como los que oficiaban de guías y ayudantes en sus expediciones. Los pobladores locales no sólo poseían sus propias interpretaciones sobre el pasado basadas en el material arqueológico, sino que éstas eran frecuentemente adoptadas, las más de las veces en forma implícita, por los propios arqueólogos profesionales. La representación de las viviendas indígenas al modo de las actuales, el uso de sitios con petroglifos como estaciones de caza en la montaña; la dinámica de la trashumancia y desplazamientos estacionales a los altos valles de la Cordillera, como los actuales pastores y ganaderos; la logística y el sistema de producción en torno a sus asentamientos como semejante a la de los actuales "puestos" de pastores o alojos de arrieros en la montaña; la ingeniería hidráulica y las técnicas de agricultura. Estos tópicos, entre otros, conforman un conjunto de representaciones "arqueo-etnográficas" que provienen tanto de la analogía que el arqueólogo efectúa entre las prácticas de poblaciones antiguas y contemporáneas, como de las explicaciones y representaciones de los propios guías y colaboradores locales.

Al mencionar mi interés en la población indígena, actuales o ex arrieros y baqueanos de Cordillera me referían la existencia de numerosos rastros de actividad aborigen y "casas de indio". Las *casas de indio* eran descriptas como cuevas naturales o parcialmente excavadas en aleros rocosos, algunas de gran amplitud, que se encuentran tanto en las quebradas que se internan en los Andes, en algunos sitios del piedemonte, como en altos valles y faldas montañosas. Muchas de ellas se hallarían a unos 4000 metros de altitud, en las inmediaciones de los picos Aconcagua y Mercedario. Los informantes afirmaban que en general están hábilmente acondicionadas y pueden ser muy amplias (tanto para proteger a una tropa entera de mulas), aunque su entrada puede ser muy pequeña o escondida a la perspectiva de las rutas habituales que atraviesan los pasos de la Cordillera. También mencionaban otros rastros que indicarían que había "muchos indios" en la zona: canales, petroglifos, caminos que unen *campos* del piedemonte cordillerano –donde a su vez también hay *casas de indio*– o restos de construcciones de *pirca*.

Estas *casas de indio* están en general ubicadas en lugares aptos para invernar ganado, no muy lejos de vegas y arroyos, reparadas de los agentes climáticos, y donde hoy día habitan gran cantidad de guanacos, aunque algunas están en lugares de difícil acceso, lejos de insumos esenciales como el agua y la leña. Pero en uno y otro caso, los baqueanos se sienten aptos para reconstruir sus circuitos de aprovisionamiento, el aprovechamiento de recursos, la probable logística de caza, recolección, agricultura o el carácter estratégico de su ubicación para el ocultamiento o defensa de sus moradores. El uso del término doméstico "casas" para referirse a dichos sitios arqueológicos y la familiaridad con su ubicación, características y potencialidades estratégicas y logísticas, señala en realidad un hecho central: las "casas de indio" o sus áreas circundantes han sido utilizadas con relativa continuidad como refugio o vivienda por parte de arrieros, cazadores o pastores seminómades hasta las primeras décadas del siglo XX o incluso hasta la actualidad. Como he podido comprobar personalmente estos sitios, por su facilidad de aprovisionamiento de leña y agua o la disponibilidad de abrigos constituyen generalmente óptimos "alojos" que los viajeros aprovechan como campamento entre las duras jornadas de la Cordillera. Otras "casas de indio" han servido y aún sirven también de asiento a los pastores seminómades que afluyen durante el período estival desde la vertiente occidental de la Cordillera instalándose con sus rebaños en los valles interandinos, en el piedemonte o incluso en la precordillera.

Las casas de indio coinciden en general con el tipo de sitios excavados por los arqueólogos como "aleros rocosos" o "enterratorios", tales como los Morrillos, o grutas de los valles interandinos como la Colorada de la Fortuna o la Casa de los Guapos entre otros.[14] El uso moderno de estos sitios ha sido reconocido por los arqueólogos que los investigaron como una ocupación esporádica que contaminó, deterioró y eventualmente destruyó las evidencias arqueológicas de los sitios, sin ningún vínculo cultural o de otro tipo con las poblaciones prehispánicas o aborígenes. Salvador Debenedetti y Mariano Gambier considerando invariablemente extinguidos a los *indios*, calificaban a los ocasionales ocupantes contemporáneos como "pastores", "chilenos" e incluso "contrabandistas" (Debenedetti 1917, Gambier 1986).

Pero contrariamente a esta perspectiva, los baqueanos y arrieros y cazadores locales señalan a muchas casas de indio como vivienda de sujetos considerados indios, contemporáneos de su infancia o juventud, al tiempo que parecen concebir la continuidad en la utilización de las mismas (o de los recursos de sus inmediaciones) como una forma de vínculo histórico con los "antiguos". Algunos relatos por ejemplo refieren una singular continuidad en la utilización de sitios

14 Y es a partir de los restos asociados a esos sitios que Gambier elaboró las teorías, clasificaciones y líneas temporales de la "Cultura de Ansilta" (agrícola) y la "Cultura de Morrillos" (cazadora -recolectora) en un período de poblamiento desde 9000 años hasta el 2000 antes del presente aproximadamente.

con petroglifos. Las Piedras Pintadas eran un conjunto de grandes rocas ubicadas en unas colinas áridas unos kilómetros al norte del poblado de Barreal, cubiertas de petroglifos, que según la tradición local estaban a la vera del camino del Inca.[15] Durante un viaje en procura de una secreta casa de indio, un baqueano local que se adscribe como *huarpe* me comentó que de niño participaba en una "recogida" anual del ganado semi–cimarrón –evento central en la economía y sociabilidad de las poblaciones locales, que actualmente ha disminuido en importancia– (cfr. Escolar 1997a)[16] que se realizaba en un área cercana a las Piedras Pintadas. Como una explicación del carácter indígena de dichos pobladores afirmó que en dichas recogidas "los viejos"extraían las "firmas"o marcas para el ganado de las inscripciones que se encontraban en las Piedras Pintadas, a la sazón no muy lejos del área donde se realizaba la recogida. Así, el principal objetivo económico-político de la recogida –la definición de la propiedad familiar o individual del ganado mostrenco o pariciones recientes mediante el señalamiento con una marca particular– estaba directamente vinculada a los petroglifos, y especialmente, los petroglifos eran investidos como conjunto de signos para representar la identidad de los propietarios.

Esta explicación ofrece una nueva perspectiva sobre un fenómeno que produjo algunas quejas y luego un novedoso interés en los arqueólogos que dieron cuenta de los petroglifos en la región: la realización de petroglifos modernos sobre o junto a los antiguos, atribuidos a pastores, arrieros o cazadores o incluso "acampantes" (Debenedetti 1917, Ardissone y Grondona 1953, Gambier, comunicación personal, Podestá y Rolandi 2001). Estos petroglifos han sido descriptos como imitaciones de los anteriores, signos de la liturgia cristiana o bien marcas para el ganado que arrieros o ganaderos imprimían en la roca. Pero si bien estas inferencias pueden ser totalmente ciertas, el análisis de la superposición de petroglifos de las mismas basado en tipologías de rasgos de cultura material o contextos socioeconómicos de producción no alcanzan para dirimir los alcances del sentido que pudo tener para sus realizadores la práctica de inscribir marcas, copiar diseños, etc. en

15 Desde principios del siglo XX fueron estudiadas por Khün y Debenedetti, entre otros, como uno de los exponentes de la influencia "diaguita" en el Valle de Calingasta. En 1998 la mayoría de ellas fueron extraídas clandestinamente con sierras especiales y transportadas en camiones. Según informes recientes, servirían de ornamentos en un hotel de la localidad de Calingasta, cabecera del Departamento homónimo.

16 Esta práctica consiste en la reunión del ganado que se deja sólo pastoreando en grandes extensiones de cordillera, precordillera y piedemonte, a veces durante un año o dos. La recogida es realizada generalmente de una manera cooperativa entre distintos grupos familiares, que rastrean el ganado durante días o semanas y lo reúnen en un punto, en donde se lo cura, se capa algunos ejemplares, se les cortan los cuernos, se cuentan las pariciones y se lo marca en "rituales de apropiación", para luego volverlo a soltar. En el mismo movimiento de búsqueda de ganado se realizan cacerías de guanacos. La recogida es una oportunidad para intercambiar bienes e información, realizar alianzas, planificar ciertas tareas a futuro.

dichos sitios –menos aún si sus autores se identificaban como arrieros, cazadores, cristianos o aborígenes–. Independientemente del grado en que los signos modernos "no aborígenes" se inspiran o no en los considerados "aborígenes" ¿Cuál es el valor de esta activa interacción, de este diálogo intertemporal con los signos producidos por los *antiguos*? Más allá de que ciertos motivos de los petroglifos hayan sido utilizados como "firmas", o que al revés, los arrieros o ganaderos inscribieran allí sus propias marcas ¿Cuál es el sentido de esta reutilización de los mismos "monumentos" como canal o soporte para plasmar, proyectar, reciclar u obtener signos producidos a través de largos períodos de tiempo? ¿Hasta qué punto los vestigios arqueológicos han sido letra muerta para las representaciones nativas del pasado, antes o después del advenimiento de la arqueología como disciplina científica?

Esta ambigua representación nativa del devenir de las sociedades aborígenes en las actuales poblaciones y su contradictoria formulación entre la marcación y la invisibilidad étnica, tiene un ejemplo cabal en la disposición del denominado *cementerio de los indios* de Barreal.

En mis viajes de investigación a Barreal recordé que siendo niño había conocido un cerro denominado El Colorado, al pie de la precordillera, cuya cumbre plana se afirmaba era asiento de un enterratorio indígena prehispánico. Al visitar el sitio en la década del noventa, comprobé que además del posible enterratorio en la cumbre –ahora plagado de huecos que delataban excavaciones– existían otros vestigios y cementerios. Por una parte, petroglifos e indicios de enterratorios en las inmediaciones de la base del cerro y pinturas rupestres modernas a la entrada de dos pequeñas cavernas, imitando los diseños prehispánicos inscriptos en las grutas de Los Morrillos. Por la otra, dos cementerios cristianos, uno de los cuales se hallaba en uso y el otro parecía abandonado desde la década de sesenta, a juzgar por las inscripciones de sus cruces. Posteriormente, comprobé también que este sitio arqueológico había sido descripto –e investido como símbolo del pasado indígena arcaico provincial– desde mediados del siglo XIX por Sarmiento ([1850] 1966), Rickard (1863) y Debenedetti (1917) y que incluía, además de petroglifos y enterratorios aborígenes, un tramo de vialidad incaica y los posibles restos de una tambería (Debenedetti 1917).

Al inquirir a informantes locales sobre qué parte de todo el conjunto constituía el cementerio indígena, llamó mi atención la ambigüedad con que ellos señalaban como locación del cementerio de los indios al área general del Colorado, sin hacer una distinción sobre si esta denominación correspondía al asentamiento supuestamente prehispánico o se extendía a los otros dos cementerios.

Pero lo que más me sorprendió fue que, al intentar lograr una mayor precisión, la mayoría de los entrevistados señalaba como específico cementerio de los indios no tanto el área de enterratorios prehispánicos, sino al cementerio cristiano

en desuso, un pequeño recinto pircado cuya mayor proporción de tumbas –y aparentemente las más antiguas– databan de las primeras décadas del siglo XX. Carlos, un informante joven que se considera a sí mismo descendiente de indios, atribuye la denominación indígena de este cementerio al hecho de que, según él, parece ser de la familia extensa Suárez y a otras connotadas como indios o sus descendientes. Esta explicación parece consistente con las versiones que señalan a los Suárez, especialmente los más ancianos, como indios; baqueanos y arrieros para quienes los animales, como refiere otro informante, "no tienen secretos, expertos rastreadores que "no hablan nunca" y "son muy tímidos".

La taxativa distinción arqueológica entre indígenas y actuales pobladores quedaba al menos relativizada por la continuidad de uso del espacio del Colorado como cementerio hasta la actualidad y la continuidad del sentido ritual adscripto al sitio.[17] Pero la definición indígena del cementerio relativamente moderno, trasladaba además la adscripción indígena a ancestros muy recientes o contemporáneos de los actuales pobladores y contribuía aún más a disolver la alteridad atribuida a los pobladores actuales respecto de los aborígenes. Tampoco las distinciones de cultura material entre los vestigios prehispánicos (urnas, momias, ajuares) y modernos (cruces, féretros y mausoleos), o el carácter cristiano de las tumbas, eran argumentos para que los informantes descalificaran el carácter indígena de esos muertos.

¿Pero cuál es el origen del nuevo cementerio de los indios? En el informe de Debenedetti de 1917 se describen con detalle unas construcciones ubicadas en el mismo sitio en que hoy se encuentra el cementerio (Debenedetti 1917: 23), denominadas en la época "Tambería del Inca" o "Casa del Inca" (y a la vera del Camino del Inca[18]). La descripción y la planta dibujada por Debenedetti corresponden casi exactamente, en ubicación, orientación, forma y materiales, al muro de piedra cuadrangular que rodea el "cementerio de los indios" y sólo ha cambiado el interior, que carece de los muros que subdividían originalmente el recinto en seis. Es decir, la Tambería parece haber comenzado a ser utilizada como cementerio por pobladores locales poco después de la exploración de Debenedetti en la zona, en las décadas de 1910 o 1920.

Este asunto del cementerio de los indios es revelador del tipo de vinculaciones entre usos del pasado y metacultura que los actores operan al convertirse en agentes de la emergencia o rearticulación de sentidos de pertenencia aborígenes. En primer lugar, muestra que ciertos "sitios arqueológicos", lejos de la visión arcaica construida por arqueólogos e intelectuales provinciales, son lugares de

17 La continuidad de uso de sitios como enterratorio y vivienda a lo largo de milenios ha sido señalada por Gambier, en especial para el caso de Los Morrillos.

18 Sarmiento (1947 [1866]) también señaló que en el área existían construcciones denominadas "Tambería del Inca" o "Casa del Inca".

continua ocupación y uso, generalmente mediante prácticas asociadas a las de la ocupación humana pasada. En segundo término, ilustra que los actores resignifican productivamente los materiales arqueológicos, creando o reproduciendo sentidos diferentes o incluso opuestos a aquellos elaborados por los arqueólogos. Tercero, al contrario que la *doxa* arqueológico-etnográfica regional, evidencia que los sentidos producidos pueden ser los de continuidad y no de ruptura con el pasado aborigen. Cuarto, sugiere que los sitios arqueológicos que se perfilan como más significativos para las narrativas y usos del pasado *aborígenes* en el área coinciden generalmente con aquellos que han sido investigados por los arqueólogos. Quinto, nos enseña que la arqueología popular local habilita como indígenas tanto vestigios culturales de poblaciones tradicionalmente consideradas "arqueológicas" como "etnográficas" o "históricas". Particularmente, este movimiento tiende a definir o marcar como indígenas a vestigios de la actividad de poblaciones de arrieros, mineros y cazadores de las primeras décadas del siglo XX: *alojos o baleaderos*[19] de la cordillera, restos de viviendas y canales en los oasis del valle, o, como hemos visto, cementerios; objetos de uso cotidiano en la época, como morteros o filtros de piedra. Estas interpretaciones son consistentes con una de las principales constantes en las "memorias indígenas" locales: la asociación metafórica y metonímica entre lo indígena y la cultura, economía y sociedad de los pobladores rurales del área en las primeras décadas del siglo XX (Escolar 2001). Es decir, son a menudo los pobladores contemporáneos del viaje de Debenedetti –a los que el arqueólogo consideraba "no indios"– quienes son progresivamente constituidos como su referente indios puros en las actuales retrospectivas aborígenes locales.

Magia hegemonía y etnogénesis

El principal escollo cognitivo para el análisis de un proceso de "emergen cia" de identidades étnicas como el huarpe es comprender cómo determinados actores pueden restituir un vínculo vivido como primordial de continuidad con grupos que los consensos hegemónicos en que estos mismos actores se insertan postulaban extinguidos. ¿Cómo ciertas personas pasan a considerar "natural" su vínculo con poblaciones aborígenes que probablemente el grueso de la población y muchos de ellos consideraran extintas hasta hace pocos años?

En trabajos anteriores y en la primera parte de este artículo, enfaticé el modo en que tales procesos suponen la producción de discursos metaculturales y usos del pasado que habiliten dichas identificaciones, disputando y eventualmente negociando con discursos y representaciones hegemónicas. Sin embargo, en casos como el estudiado-más allá de aquello que en una primera instancia puede ser considerado como visibilización, producción, articulación o invención de sentidos

19 Sitios aptos para el acecho de guanacos para su caza con fusil.

de pertenencia étnicos-llama la atención el marcado contraste entre los alternativos postulados en disputa. Lo que cualquier debate sobre este tema lleva invariablemente a discutir en ámbitos locales, particularmente intelectuales o académicos, es la simple existencia o inexistencia de aborígenes contemporáneos en la región, no aceptándose, como esta dicotomía impone, respuestas "intermedias". Como hemos visto las descripciones o evidencias que postulan la inexistencia o discontinuidad radical de los indígenas cuyanos con las actuales poblaciones, no son tan distintas de aquellas que muchos de los actuales pobladores marcados como "criollos", utilizan para marcar o argumentar su condición o ancestría indígena. Lo que parece estar en juego entonces, en este caso, no es tanto o no sólo diferencias valorativas y en sentido amplio epistemológicas (sobre los procedimientos legítimos del conocer y definir lo verdadero) sino también el mismo status de realidad o existencia asignado a los referentes y objetos del conocimiento.

En este sentido, deseo indagar cómo los sujetos del emergente huarpe tienden a salvar esta brecha cognitiva y cuasi "ontológica" apelando entre otros recursos a explicaciones mágicas, representaciones sobrenaturales y relatos chamánicos de adquisición y transferencia de conocimientos, poderes y capacidades.

Uno de los aspectos más recurrentes en mi investigación sobre las identidades huarpes e indígenas tanto en Calingasta como en otras áreas de Cuyo, incluyendo comunidades y organizaciones urbanas, es la asociación de lo indígena con una variada gama de manifestaciones sobrenaturales. Relatos sobre la acción de "aparecidos", el "diablo", salamancas y fantasmas, animales raros, luces, voces o sonidos extraños, alternan con otros sobre magia, brujería, adivinación, curación y, en general, poderes extraordinarios en algunas personas. Tan abigarrado abanico de tópicos podría ser desde luego abordados desde muy distintas perspectivas de investigación mereciendo aproximaciones más específicas que las que aquí efectuaré: deseo centrar mi análisis sobre el valor y uso de la apelación a este tipo de manifestaciones en las explicaciones o representaciones de la presencia actual de lo indígena. No será mi prioridad –ni es necesario que lo sea para el argumento a desarrollar– evaluar si estos eventos responden a realidades en sí mismas, sino que tomaré como eje al grado y tipo de eficacia social de las experiencias y discursos que los toman o imaginan como referentes.

En general, comentarios sobre eventos sobrenaturales surgen en las conversaciones de modo espontáneo como hechos inmediatamente asociados al significante indígena, aunque en la mayoría de los casos este énfasis contradice la falta de explicaciones respecto de por qué se establece este vínculo.

Muchos relatos que responden a la inquietud del investigador sobre la significación de lo indígena en la actualidad mencionan animales extraños, aparentemente híbridos de distintas especies o que se transforman a medida que caminan o

corren, que aparecen en medio del campo y se acoplan al andar de los jinetes, o se suben al anca de los caballos, para luego desaparecer sin dejar rastros. Se alude también recurrentemente la aparición de un guanaco de gran alzada o de pelo blanco, con un comportamiento inusual, al que las balas no le penetran o que provoca que el fusil se atasque.

Otro comentario habitual al indagar sobre la presencia o identificación indígena contemporánea, particularmente entre los viejos baqueanos, es la aparición en el campo de formas luminosas en determinados lugares y situaciones. Un anciano y prestigioso baqueano narraba que en noche cerrada, una extraña niebla lo llevó a perderse hasta que apareció con su caballo en medio del cementerio de los indios. Allí observó luces que recorrían el cementerio, flotando en el aire, hasta perderse nuevamente en la tierra. En otras oportunidades luces semejantes hicieron huir a militares que atravesaban la zona. Estas manifestaciones son relatadas por gran número de informantes y son explicadas de diferentes maneras, pero las más habituales, junto con la "luz mala" o señales que indican la ubicación de tesoros enterrados de monedas de oro o plata, se vinculan al pasado indígena. Se sindican las luces como "entierros" de indígenas con ajuares de artefactos de piedra o metal precioso, o bien como el espíritu de los mismos indios, en especial de "brujos".

Pero si lo indígena es vinculado a menudo a distintos tipos de eventos sobrenaturales, existe también una marcada tendencia a atribuir capacidades extraordinarias a personas que se considera poseen un contacto privilegiado con los mismos. Estas personas son signadas no como las únicas en vivir este tipo de experiencias, sino como quienes han sido transformadas por ellas, adquiriendo poderes, conocimientos o capacidades especiales adscriptas directa o indirectamente a ancestros indígenas. En un extremo de la escala, se explicaría de este modo el conocimiento o la intuición de algunos baqueanos y rastreadores extraordinarios para encontrar ganado perdido en la Cordillera, hallar los pasos apropiados en condiciones adversas, predecir los cambios climáticos o curar las enfermedades de los animales. En el otro extremo, algunos de ellos son considerados "brujos", poseedores de capacidades de curar o provocar enfermedades o incluso la muerte, adivinar el futuro, producir fenómenos climáticos, hacer aparecer animales u objetos o volar.

En general, los viejos baqueanos tienden a marcar como sobrenaturales sus habilidades y en mayor o menor medida suelen ser considerados del mismo modo por las otras personas. Muy a menudo insisten en que su capacidad de encontrar animales perdidos es un don sobrenatural producto de su acuerdo con el diablo, o que el viento o algo les habla mientras cabalgan y les dice por dónde fueron las bestias, dónde tienen que pasar y dónde pueden encontrar peligro. El centenario Ramón Castillo contaba que el diablo era "bueno" y lo ayudaba, que le hablaba cuando estaba en su rancho, limitándose él a tomar la preocupación de

no mirarlo ni contestarle. Esta relación, comentaba, había surgido cuando Castillo se dedicaba al rastreo de ganado en la Cordillera. Durante semanas vagaba sólo por la montaña; los rastros del ganado ya estaban borrados, pero Castillo seguía la voz del diablo que lo acompañaba durante todo ese trayecto, invitándole qué ríos, pasos y quebradas había que seguir hasta dar con las vacas en algún recóndito valle. La capacidad de estos baqueanos es descripta como una suerte de intuición ampliada, una conexión íntima con la naturaleza y una empatía con el "pensamiento" de los animales que les permitiría predecir sus actitudes.

Esta concepción remeda de un modo singular la relación que Harvey Feit (1994) observa entre poder y conocimiento entre los cazadores Cree Waswanipi del subártico. Los Cree consideran que el éxito en la caza sucede cuando consiguen ligar sus pensamientos y acciones a un ordenamiento o flujo trascendental de la vida y la naturaleza que está guiado por seres sobrenaturales poderosos. La "buena suerte" como una forma concreta de poder, se manifiesta según Feit en el conocimiento del futuro, la capacidad de predecir eventos o situaciones la cual está evidentemente basada en saberes ecológicos, climáticos y etológicos ancestrales de larga duración cuya adquisición, como en el caso de los baqueanos, se obtiene en el "campo" a través de la experiencia directa, la imitación de las prácticas de los ancianos y la escucha de sus relatos de caza. Como para el caso de los prestigiosos baqueanos la búsqueda de animales o también la cacería, el éxito en la caza entre los cree es connotado con ribetes shamánicos, como un designio de poderes superhumanos, al que es posible acceder a través del pensamiento, la intuición y la sintonía con una relación armónica entre la naturaleza, los hombres y lo sobrenatural.[20]

En el caso de los viejos baqueanos, estos saberes o capacidades son definidos o connotados en la actualidad, por una gran parte de los pobladores locales, como de origen indígena. Esto no necesariamente ocurre con los propios baqueanos, quienes suelen mantener una actitud más ambigua sobre su adscripción indígena. Pero lo interesante para los fines de este trabajo, es que tanto estas personas como así también los "brujos" o curanderos, son en general definidos como "indios", o los detentores contemporáneos de una esencia indígena que puede ser también definida en términos culturales o biológicos. Las capacidades curativas, de adivinación, de incidir en las fuerzas de la naturaleza, son asociadas en general, al menos en la actualidad, a ancestros o espíritus indígenas que pueden manifestarse en forma visible o bien "transmitir" poderes o conocimientos a través del contacto

20 Inclusive, de un modo semejante a lo relatado por Castillo, la "buena suerte" puede ser considerada fruto de indicaciones de viva voz por parte de una divinidad o ser espiritual (Hallowell, en Feit 2000:4). Como dice un cazador: "Cuando quiere obtener un alce piensa en él, y luego como si alguien le estuviera hablando sobre él, dónde ir y qué hacer. Y luego está seguro de atraparlo. A veces sueña con él, pero otras veces escucha sobre él, como si alguien estuviera hablándole, diciéndole a dónde ir" (Ottereyes Jr. en Feit 2000:9)

o proximidad con objetos arqueológicos, y en algunos casos la mera presencia del receptor en sitios arqueológicos.

Uno de los eventos más habituales mencionados para esta adquisición de poderes o conocimientos son las salamancas, fiestas o reuniones fantasmales que son percibidas como reales, en lugares que en general coinciden con sitios arqueológicos o son sindicados por los habitantes locales como antiguos ámbitos ceremoniales indígenas. Según expresaba un adscripto huarpe que se reconocía como "medio brujo" del área de Guanacache en el norte de Mendoza –donde se observa un importante movimiento de reivindicación huarpe (Escolar 1999)– las salamancas, aunque a veces asociadas a la presencia del diablo, serían la continuidad de ceremonias indígenas realizadas en lo que fueron sitios de culto. Constituirían eventos adonde las personas pueden acudir para obtener conocimientos sobre materias particulares o recibir poderes especiales. Para quien se acerca, el aspecto, vestimentas, lenguaje y actitudes de los participantes no se distinguen del de los actuales pobladores. Reciben hospitalariamente al recién llegado, convidándole con comida, bebida, baile e incluso cama y cuarto para descansar. Pero a la mañana siguiente el invitado se despierta en medio del monte o el médano, sin rastro alguno de los eventos de la noche anterior, y las masitas que había guardado en sus bolsillos se han convertido en bosta de vaca.

Nuestro informante, sin embargo, no atribuía sus propias capacidades extraordinarias a la salamanca, sino como muchos otros, a la recurrente aparición de luces voladoras o rastreras, cuya escala va del tamaño de una bolita hasta el de un ómnibus, y que a menudo lo siguen o se le atraviesan en su camino en la noche. Así explica sus poderes, que le permiten por ejemplo predecir el futuro o curar a los animales con sólo observar su rastro, aunque –como en general manifiestan aquellos que creen tener este tipo de facultades– no sabe el origen real ni la explicación de sus resultados: "¿Usted que diría si le cuento que yo curo las enfermedades de los animales con sólo verle el rastro? Miro el rastro y sé que tiene una enfermedad y lo curo, pero no sé por qué".[21]

Pero si las "luces" son consideradas por este informante, como por muchos otros, como el vehículo típico de adquisición de poderes, los ámbitos en que estas se

21 Como afirma el antropólogo José Jorge de Carvalho (1992) basado en su propia capacidad adivinatoria con el juego de caracoles y quienes dicen poseer poderes curativos, o de incidir en la naturaleza, como por ejemplo hacer llover, afirman que ellos no saben la razón de su éxito; a lo sumo realizan algún tipo de ritual, que puede haber sido transmitido por algún pariente de mayor edad o adquirido de una potencia sobrenatural. En el célebre ensayo "El hechicero y su magia" Claude Levi -Strauss explica el poder de Quesalid por la eficacia simbólica, la creencia en tal poder que lleva finalmente a curar. Pero como nos recuerda de Carvalho, Quesalid no sabe al final si tiene o no poderes, pues de su narración se desprende que una persona puede tenerlos pero que su naturaleza sea para ella un enigma.

manifiestan son por lo general, al igual que las salamancas, sitios arqueológicos o sitios considerados como antiguos lugares de culto indígenas.

Las capacidades especiales y fenómenos sobrenaturales tienden a ser vinculados entonces directa o indirectamente a sitios y vestigios arqueológicos indígenas. Por un lado sujetos asociados a marcas o identificaciones indígenas y la posesión de poderes sobrenaturales suelen haber tenido un vínculo público y reconocido con restos arqueológicos. Hombres ancianos o de edad mediana que se adscriben o son adscriptos como indios (o se precian de serlo) y como brujos, o poseedores de capacidades sobrenaturales, han sido a menudo baqueanos o colaboradores locales de arqueólogos que excavaron en el área, o bien poseen gran conocimiento de la arqueología local.

En la introducción de su informe sobre los Valles Preandinos de San Juan, Debenedetti reconocía en Don Segundo Araya uno de sus estrechos colaboradores y guías (1917:5). Segundo vivía en una finca junto al principal sitio con vestigios de artefactos y viviendas de los antiguos pobladores indígenas de Barreal–que Debenedetti imaginaba como semejantes a las actuales– y poseía ya experiencia en el rescate de artefactos y momias para coleccionistas tales como Desiderio Aguiar. Pero actualmente Segundo no es recordado como auxiliar de arqueólogos sino como el más famoso brujo local y como "auténtico" indio. Según abundantes relatos Segundo–fallecido hace aproximadamente dos décadas–curaba cualquier tipo de enfermedad, hacía aparecer a voluntad extraños animales u objetos. También se convertía él mismo en animal o volaba, especialmente jueves y viernes, por encima de la Cordillera hasta Chile para visitar a su hermana. El baqueano, autoadscripto como huarpe que nos llevara a buscar una "casa de indio" y relatara el uso contemporáneo de los petroglifos de las Piedras Pintadas, por ejemplo, afirma haber sido uno de los operarios en las excavaciones de Gambier en Los Morrillos y se jactaba de haber removido parte de las momias, del mismo modo que otros ex colaboradores que son signados por los pobladores locales como "indios" o "medio indios", cosa que parece tener su correlato en otras áreas de la provincia.[22] El "compositor" de huesos mencionado al comienzo de este artículo también debía su poder de curación, según el relato de su hijo, al contacto y manipulación de las momias de Los Morrillos, como un don obtenido en circunstancias extraordinarias, débilmente enmascaradas por la condición de "aprendizaje" que intentaba figurar como un burlón metamensaje a la incredulidad del interlocutor.

Además, los vestigios arqueológicos indígenas constituyen para muchos pobladores una fuente de zozobra y al mismo tiempo de progresiva identificación con un

22 En el Departamento de Iglesia, al norte de San Juan, un viejo baqueano que hoy esgrime con orgullo su identidad huarpe fue también uno de los principales guías de Gambier en sus exploraciones en dicha área.

pasado o presente aborigen a través de la supuesta aparición de imágenes de "indios" que son interpretadas como portadoras de mensajes para los actuales pobladores considerados sus descendientes.

Desde los últimos años de la década de noventa he tomado nota de abundantes relatos y comentarios sobre la supuesta aparición de fantasmas de indígenas en sitios arqueológicos. Estas apariciones han sido interpretadas por los actores de distintos modos: como reclamos a los testigos de una actitud de compromiso en defensa del patrimonio arqueológico contra lo que es percibido como una expoliación y profanación a cargo de huaqueros y arqueólogos "de la ciudad"; como mandato "político" de asumir una postura activa frente a la pérdida de acceso a recursos naturales de las comunidades locales en manos de actores externos, tales como agencias ambientalistas y "gente rica de la ciudad"; y como reclamo de asumir un vínculo "esencial" de identificación respecto de los antiguos aborígenes.

Las apariciones, según quienes dicen haberlas visto o escuchado relatos de testigos, remedan siempre a indígenas hombres, solos, con una vestimenta particular (en general una falda de plumas de avestruz) y el torso desnudo. No se trata habitualmente de imágenes tenues, sino de lo que aparenta ser una presencia concreta y real.

Junto un gran enterratorio indígena en Sorocayense, en el Valle de Calingasta, un poblador comentó que doblando un recodo de una "barranca" de greda s e encontró repentinamente con una especie de habitación o carpa de cueros y palos, y un indígena que lo miraba; recuerda con aprehensión los detalles de la ornamentación del sujeto y la vivienda, vestimenta, enseres o amuletos que colgaban de los palos y una vasija de cerámica. Fue a buscar más gente pero cuando volvió no había nada, salvo, enterrada al costado de la barranca, la vasija. Este es sólo uno de los numerosos relatos de *apariciones* o *almas en pena* que pobladores vecinos del lugar dicen haber observado en los últimos años, y que atribuyen a un fuerte avance de fincas de cultivo y otras obras sobre el antiguo enterratorio. Los vecinos, lejos de acudir a instituciones académicas o gubernamentales, acudieron a denunciar la situación a una comunidad huarpe con sede en la ciudad de San Juan para que arbitre medios para hacer cesar las profanaciones a sus ancestros.

En general, las "almas" o "apariciones" son interpretadas como guerreros, líderes o "brujos" en actitud de custodiar un área determinada –que posee sitios arqueológicos o se considera fue asiento de alguna acción bélica contra conquistadores españoles. En muchos casos se adivina una suerte de "mandato político" que promovería una actitud reivindicativa en la defensa de territorios, patrimonio o la asunción de una identificación aborigen más allá de seculares temores. Esta interpretación es más directa entre dirigentes indígenas, rurales y

también urbanos, quienes suelen asumir que recibieron algún mandato de este tipo para liderar sus comunidades en pos de reivindicaciones indígenas.

En el contexto de un proceso activo de etnogénesis impugnado por una *doxa* secular que postula la inexistencia del grupo o identidad referencial, estas nociones constituyen para sus protagonistas una legitimación del sentimiento de "ser indios" pese al poder normativo de los consensos hegemónicos de su "extinción".

Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, la continuidad con los *indios* o *antiguos* puede ser connotada a través de operaciones metaculturales que asimilan sus prácticas con las de las poblaciones actuales. Por definición, toda disputa de hegemonía cultural implica cierta "promiscuidad", imbricación y diálogo entre los discursos, prácticas y significados puestos en juego, como así también, un margen en el cual los sentidos contrahegemónicos emergentes, en términos de Raymond Williams (1987), son inconmesurables respecto de los hegemónicos y rompen su (siempre provisorio) orden, racionalidad y coherencia. Pero también para adquirir capacidad de orientar en un determinado sentido acciones y percepciones colectivas precisan ser articulados en una cierta lógica, mínimamente estructurados de modo de poder ser comunicados, percibido, interpretados y legitimados entre los sujetos.

Desde una perspectiva, el proceso de "emergencia" aborigen y huarpe en Cuyo puede analizarse y comprenderse como un proceso vigente de disputa, construcción y negociación colectiva de sentidos indígenas sobre sus prácticas culturales y su pasado por parte de un sector creciente de las poblaciones rurales subalternas de San Juan y norte de Mendoza. Pero esta explicación no alcanza para comprender cómo los actores viven un proceso de transformación de su identidad colectiva que, aunque tomando elementos residuales y remitiéndose a memorias colectivas de larga duración, precisa apoyarse en supuestos y categorías de realidad específicas para quebrar el guión hegemónico instalado en su propia conciencia y en las de los demás. El punto es, entonces, ¿Qué supuestos permiten a los actores subsumir o superar la contradicción entre la ausencia inicial de continuidad existencial respecto de los aborígenes del pasado remoto y la articulación veloz, cotidiana y de corta duración de sentidos de pertenencia indígena vividos como "primordiales"? Junto al papel central que atribuimos al campo de las prácticas metaculturales, memorias y usos del pasado, la comunicación con lo sobrenatural opera como eje de lo que–parafraseando a Ernesto Laclau–podríamos considerar una suerte de "sutura ontológica" de la emergencia indígena. La interacción entre estos dos modos de argumentar, representar y legitimar la continuidad con los *indios* del pasado es la clave para entender la "emergencia" de identificaciones aborígenes, cuya vivencia como naturales e inmemoriales parece chocar fuertemente con la velocidad con que han "aparecido" según la imaginación histórica hegemónica.

Comentarios finales

Si la arqueología europea decimonónica propugnó el rescate de restos materiales de culturas "nobles" (por ejemplo pie zas grecolatinas o medievales) como monumentos de "continuidad" de modernas naciones y pueblos con aquel pasado glorioso, en San Juan la arqueología provincial terminó monumentalizando los vestigios indígenas como definitivas lápidas de los pueblos y culturas aborígenes. En ambos casos podría afirmarse que se constituyeron monumentos civilizatorios, aunque en San Juan no terminaron testimoniando la asimilación o continuidad en la comunidad nacional o provincial de los pueblos y culturas autóctonas sino su sacrificio mítico y sustitución por pueblos y culturas de origen europeo.

Pero la monumentalización arqueológica de los aborígenes sanjuaninos contribuyó tanto a sustentar la narrativa de su extinción como a instituir perdurablemente lo huarpe en diversos sentidos. Instalando el pasado huarpe como un tropo romántico de la provincialidad, Construyendo un objeto (o sujeto) huarpe e indígena cuyano con una "carnadura material", legitimado a través de tópicos, argumentos y retóricas científicas que, más allá de su eventual proyección a un pasado arcaico, constituyó un fuerte referente en las representaciones de la población y cultura popular. Enriqueciendo, en fin, un capital simbólico que en ciertas condiciones podría ser reapropiado, reciclado por diversos actores, permitiendo ulteriormente arribar a conclusiones contrarias a la ideología de sus artífices.

Así, los restos materiales de los grupos que habitaron la región y muchas de las actuales prácticas culturales de los grupos subalternos rurales son el referente para dos "memorias" opuestas en sus conclusiones, aunque eventualmente coincidentes en muchos de sus referentes: aquella de la construcción de la nación (o provincia) blanca y la de la continuidad aborigen y la reivindicación de sus derechos eminentes en dicho territorio. Y así, si la emergencia huarpe es articulada en gran medida por argumentos sobrenaturales o explicaciones "irracionales" y extraempíricas, no lo ha sido menos, en muchos sentidos, la operación secular de invisibilización y/o extinción de los indígenas sanjuaninos.

No es casual entonces que en el relato del compositor y en menor medida de otros "brujos", que sean las momias, o los vestigios materiales de las poblaciones aborígenes, el vehículo privilegiado (y el objeto explícito e implícito de disputa) del restablecimiento metacultural o sobrenatural de la existencia indígena. El *cuerpo* huarpe-indígena había sido virtualmente escamoteado de la comunidad provincial, al mismo tiempo que su "espíritu" se debatía vital en la literatura vernácula o en otros registros no académicos desde el siglo XIX. Y la voluntad o necesidad de restituir de un "ser indio" necesariamente debe unir convincentemente dos corporalidades, las de los muertos y las de los vivos. Si para la arqueología provincial las momias se constituyeron en una suerte de monumento de la

extinción de los indios, en la percepción de los pobladores parecen revertirse como contrapruebas de su continuidad. Esta contradictoria significación otorgada a las momias-monumentos y otros objetos arqueológicos en Calingasta ha tenido al parecer su correlato en ámbitos más amplios de la provincia de San Juan. Trabajos que aunque postulando extinguidos a los huarpes describen su modo de vida como "indígenas sanjuaninos", de lectura obligatoria en mu chas escuelas, han sido interpretados por muchos adherentes huarpes y numerosos comprovincianos de extracción popular como "prueba" de su directa ancestría huarpe. La visión de las momias y otros objetos arqueológicos expuestos en el Museo del IIAM de San Juan, han provocado en muchos visitantes locales –especialmente contingentes escolares– la convicción de una ascendencia aborigen, sustentada en percepciones raciales que homologan los rasgos fenotípicos de las momias con los propios. Con su integridad que parece desafiar el paso del tiempo, los "indios" o "huarpes" se tornan de algún modo presentes como verdaderos cuerpos *indios*, físicos fácticos, táctiles, mímicamente materiales.

Creo que esta homología y a la vez contradicción y diálogo entre la arqueología y saberes populares que remiten sus conclusiones al mismo tipo de referentes –y en parte representaciones y teorías– para sustentar la inexistencia o existencia de identidades, expresa el punto nodal de la disputa de hegemonía en torno a las identificaciones indígenas.

Como afirmó Ernest Renan en 1882 para el caso de las naciones, ninguna identidad étnica efectiva puede sustentarse sólo en una noción de "verdad" empírica y mucho menos en la verdad "científica", sea esta etnográfica, arqueológica o histórica (Renan [1882] 1995). La existencia de factores estructurales o condiciones "macro" de distinto nivel y especificidad no alcanzan para producir de suyo las identificaciones y sentidos de pertenencia étnicos, sino se verifican esos actos de afirmación voluntaria y afectiva, que los instituyan como sentimientos y percepciones más que como argumentos y explicaciones. Por eso mismo, también, no hay un único argumento, un criterio universal o transhistórico que pueda utilizarse para impugnar o validar de una vez y para siempre, en forma unívoca, la legitimidad de la afirmación de una pertenencia étnica, al menos cuando estas adscripciones constituyen tópicos importantes en disputas por la hegemonía. Porque su efectividad en esa disputa estará dada precisamente por la capacidad de eludir una racionalidad oficial.

Tomado en su contexto, en el relato de las momias encontramos la representación de algo más que la adquisición de poder mágico por un curandero. Como vimos al principio de este artículo, el relato estaba enmarcado en una búsqueda de la opinión nativa sobre el pasado indígena, sus representaciones del vínculo con el mismo, y la posible existencia de sentidos de pertenencia indígenas. Más aún, en ese viaje, el narrador mismo performativizaba los tópicos locales de la iconografía

cultural de lo indígena: el rastreo, la habilidad ecuestre y el estoicismo; el silencio, la intuición y astucia para la caza sin otros elementos que boleadoras y perros y hasta al arreglo corporal, con su cabello renegrido lacio y largo hasta los hombros y la observancia de una "ideología baqueana" vinculada al saber de los *antiguos* (Escolar 2001).

Lo que en términos del "emergente" indígena parece estar representado en el relato sobre la adquisición del poder curativo del Compositor es cómo el ser indígena ligado al ámbito de lo sagrado puede ser restaurado aunque aparentemente no exista actualmente como tal en el mundo fenoménico. Así como los espíritus aborígenes transmiten la capacidad curativa, también permiten "curar" otra herida, restituyendo como un "don" de sus ancestros la identidad indígena. Una representación semejante, sugiero, parece estar expresada en el devenir "brujos" e "indios" por parte de algunos baqueanos, o en la recepción de mandatos de ancestros indígenas entre los actuales pobladores. Mientras que Gambier o Debenedetti, basándose en sus hallazgos arqueológicos, niegan todo resabio indígena en la población contemporánea a la hora de asignarles identidad, sus antiguos guías (y en gran medida inspiradores teóricos, a partir de la familiaridad con los mismos sitios y monumentos) terminan asumiéndose o siendo asumidos por los pobladores locales como "indios" y/o "brujos".

Las experiencias sobrenaturales operan como argumento importante de la emergencia indígena en la medida que permite a los actores subsumir la contradicción entre la ausencia inicial de una noción de continuidad existencial respecto de un origen remoto y la articulación cotidiana y de corta duración de sentidos de pertenencia indígenas vividos como "primordiales". Este modo de argumentar o representar la continuidad con los *indios* del pasado constituye una clave para comprender la rápida emergencia de pertenencias aborígenes, cuya vivencia como naturales y eternas parece contradecir la veloz marcha con que han aparecido aparentemente de la nada.

Referencias citadas

Aguiar, Desiderio Segundo. 1904. *Huarpes*. Segunda Parte. Buenos Aires: Ardissone, Romualdo, M. F. Grondona.

_____. 1898. "Los Huarpes". En: Primera Reunión del Congreso Científico Latinoamericano. Vol. V. pp. 283-298.

Ardissone, Romualdo y Mario Grondona. 1953. *La instalación Aborigen en Valle Fértil*. Buenos Aires: Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Bárcena, J. Roberto. 2002. Prehistoria del Centro-Oeste Argentino. En: *Historia argentina prehispánica*. Córdoba: Editorial Brujas.

_____. 1998. El tambo real de Ranchillos. Mendoza, Argentina. *Xama* (6-11): 1-52.

_____. 1992. Datos e interpetación del registro documental sobre la dominación incaica en Cuyo. *Xama* (4-5): 11-50.

_____. 1989. La arqueología prehistórica del centro-oeste argentino. *Xama* (6-11):9-60.

Bialet Massé, J. [1904] 1985. *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas a comienzos de siglo*. Buenos Aires: CEAL.

Cabrera, Pablo. 1929. Los aborígenes del país de Cuyo. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*. 15 (7-10):158-203.

Canals Frau, Salvador. 1941. *La lengua de los huarpes de San Juan*. Anales del Instituto de Etnografía Americana. pp. 35-42. Tomo II.

_____. 1944. El grupo Huarpe-Comechingón. *Anales del Instituto de Etnografía Americana* (5).

_____. 1946. Etnología de los huarpes. Una síntesis. *Anales del Instituto de Etnología Americana* (7): 9-147.

Debenedetti, Salvador. 1917. Investigaciones arqueológicas en los valles preandinos de la provincia de San Juan. Revista de la Universidad de Buenos Aires. Publicaciones de la *Sección Antropológica* (15): 61-90.

De Carvalho, José Jorge. 1993. Antropología: saber academico e experiencia iniciatica. *Serie Antropológica* (5): 75-86.

Escolar, Diego. 2003. "Identidades Emergentes y Modos de Producción de Soberanía Estatal en Cuyo: El Debate Huarpe en la Actualidad". Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

_____. 2001. Historias de etnografía, secreto y ambición en los Andes sanjuaninos. *Quaderns de l'Institut Catala d'Antropologia* (15):179-192.

_____. 2001. "Subjetividad y estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta". En: *Cruzando la Cordillera... La frontera Argentino Chilena como espacio social*. pp. 141-166. Neuquén: Publicaciones del CEHIR-Universidad Nacional del Comahue.

_____. 1999. Paisajes etnográficos de Guanacache: la problemática huarpe en la actualidad. Actas del III Congreso Argentino de Americanistas. Comisión: Etnología, etnografía y etnohistoria. Tomo 2, pp. 187-208. Buenos Aires, Universidad del Salvador, 1999.

_____. 1997. Prácticas espacio-temporales, poder e identidad entre los baqueanos de los Andes sanjuaninos. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. (17): 19-37.

Feit, Harvey. 2000. Les animaux comme parteneaires de chasse: Reciprocité chez les Cris de la baie James. Les animaux pensent-ils? *Terrain* (34): 123-142

Fernández, Virginia. 1989. La última etapa en el proceso de desestructuración de una cultura indígena. Los huarpes del N.E. de Mendoza durante el siglo XIX. *Xama* (2):173-181.

Gambier, Mariano. 1974. Horizonte de cazadores tempranos en los Andes centrales argentino-chilenos. Huanuc Huar II (Instit. de Invest. Arqueológicas y Museo, San Juan).

_____. 1976. Ecología y arqueología de los Andes centrales argentino-chilenos. Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras 3 (Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Juan).

_____. 1985. La Cultura de Morrillos. San Juan: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, UNSJ.

Gambier, Mariano y Catalina Michieli. 1992. Formas de dominación incaica en la provincia de San Juan. Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras 19 (San Juan, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo UNSJ).

Gambier, Mariano. 1993. *Prehistoria de San Juan*. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

García, Alejandro. 2002. Una mirada a los reclamos modernos de identidad huarpe. Scripta Nova. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (4).

Khün, Franz. 1914. Estudios sobre petroglifos de la región diaguita. Publicaciones de la Sección Antropológica N° 13 (Facultad de Filosofía y Letras. Un croquis y varias láminas según fotografías, 9 dibujos).

Mauss, Marcel. 1971. "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social". *Sociología y antropología*. pp. 359-430. Madrid: Tecnos.

Métraux, Alfred. 1929. Contribution a l' etnographie et a l' archeologie de la province de Mendoza (R.A.). *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad del Tucumán* (1): 5-73.

Michieli, Catalina. 1983. *Los Huarpes Protohistóricos*. San Juan: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo-UNSJ.

_____. 1996. *Realidad socioeconómica de los indígenas de San Juan en el siglo XVII*. San Juan: Instituto de investigaciones Arqueológicas y Museo UNSJ.

_____. 2000. Tambos incaicos del centro de San Juan: su articulación regional. Scripta Nova. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (70).

Morales Guiñazú, Fernando. 1938. *Primitivos Habitantes de Mendoza (Huarpes, puelches, pehuenches, aucas, su lucha, su desaparición)*. Mendoza: Best Hermanos.

Parisii, Mónica. 1992. Algunos datos de las poblaciones prehispánicas del centro-oeste de Mendoza y su relación con la dominación inca del área. *Xama* (4-5): 51-70.

Podestá, María M y Diana Rolandi. 2001. Marcas en el desierto. Arrieros en Ischigualasto (San Juan, Argentina). *Boletín de la SIARB*. Vol. 15. pp. 63-73. La Paz: SIARB.

Prieto, María del Rosario. 1976. El proceso de aculturación de los huarpes de Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología* (29-31): 237-272.

_____. 2000. Formación y Consolidación de una Sociedad de Frontera en un Área Marginal del Reino de Chile: La Provincia de Cuyo en el siglo XVII. *Anales de Arqueología y Etnología* (52-53): 17-366.

Renan, Ernest. [1882] 2000. "¿Qué es una Nación?" En: Á. F. Bravo (ed.), *La invención de la Nación*. Lecturas *de Herder a Homi Bhabha*. pp. 53-66. Buenos Aires: Manantial.

Rickard, Francis Ignacio. 1863. *A Mining Journey Across the Great Andes; With Explorations in the Silver Mineing Districts of the Provinces of San Juan and Mendoza, and a Journey Across the Pampas to Buenos Aires*. London: Smith, Elder and Co.

Rusconi, Carlos. 1961. *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza*. Mendoza: Gobierno de Mendoza.

Sarmiento, Domingo Faustino. [1866] 1947. "El Chacho. Último Caudillo de la Montonera de los Llanos". En: *Vidas de Fray Félix Aldao y El Chacho*. pp. 69-236. Buenos Aires: Argos.

_____. [1850] 1966. *Recuerdos de Provincia*. Buenos Aires: Ed. Sopena Argentina.

Silva Galdames, Osvaldo. 1992. Reflexiones sobre la influencia incaica en los albores del Reino de Chile. *Xama* (4-5): 71-82.

Vignati, Milcíades Alejo. 1942. La tercer contribución de Aguiar relativa a los huarpes. *Boletín de la Sociedad Argentina de Antropología* (3): 34-35.

_____. 1940. Los aborígenes del país de Cuyo. Enumeración y distribución geográfica desde la conquista hasta fines del siglo XVIII. Notas del Museo de La Plata Vol. V, N° 19 (antropología): 69-93, 6 figs. en el texto.

_____. 1953. Aportes al conocimiento antropológico de la Provincia de Mendoza. I: Arqueología y Etnografía de las Lagunas de Guanacache. III Diario de viaje por las Lagunas en el año de 1789. IV: Las lagunas y sus habitantes indígenas según el Padre Enrich. Notas del Museo de Eva Perón T. XVI, Nros. 55, 56, 57,58. (Antropología): I: pp. 27-46, 1 mapa en el texto y 10 láminas. III: pp. 51-103, 3 mapas intercalados en el texto, 1 mapa desplegable. IV: pp105-109, 1 lámina fuera del texto.

Williams, Raymond. 1987. *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Península.

Williams, Brackette. 1989. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology*. (18): 401-444.

3. NUESTRA PRIMERA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presentación

Graduados de las primeras licenciaturas antropológicas argentinas y/o de doctorados antropológicos franceses, británicos y estadounidenses, estos colegas hicieron investigación, docencia y consultoría en universidades y organismos de gestión entre 1965 y 1975. Reconocieron a la suya como una subdisciplina antropológica interesada en las sociedades complejas, en la crítica teórica y en el trabajo de campo, para el estudio de las causas y las formas de reproducción (y la superación) de la desigualdad, la pobreza rural y urbana, y los efectos de la relocalización forzada de poblaciones. También prestaron suma atención a los factores que hacían posible o imposible la generación de y la adscripción a las organizaciones gremiales, productivas y comercializadoras. Eludiendo el paradigma de la modernización propio de los '60s, concibieron a la Argentina como una sociedad dependiente, contradictoria y en pleno proceso de transformación político-social. Complementar estas lecturas con las secciones 6, 7 y 9.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección:

Relaciones de producción – Organización social – Ideología – Estrategias adaptativas – Patronazgo – Clientelismo – Migraciones – Articulación social – Azúcar – Algodón – Tejido artesanal – Minifundio – Latifundio - Ingenio – Migraciones rurales – Migraciones estacionales – Proletariado rural – Colonos – Ligas Agrarias – Rosario – Catamarca – Santiago del Estero – Tucumán –Santa Fe – Misiones.

Otras lecturas recomendadas de estos autores y otros próximos a la época, desde la Argentina

Antropología Tercer Mundo http://www.ruinasdigitales.com/antropologia-del-tercer-mundo/la-idea-de-la-revista-antropologia-3%C2%BA-mundo/

Archetti, Eduardo y Kristi-Anne Stolen. 1975. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Bartolomé, Leopoldo. [1975] 2000. *Los colonos de Apóstoles. Estrategias adaptativas y etnicidad en una colonia eslava en Misiones*. Posadas: Editorial Universitaria.

Bartolomé, Miguel. 2007. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Hermitte, Esther y Leopoldo Bartolomé. 1977. *Procesos de Articulación Social*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Herrán, Carlos A. 1979. Migraciones temporarias y articulación social: El Valle de Santa María, Catamarca. *Desarrollo Económico*. 19 (74):161-187.

Menéndez, Eduardo L. [1968] 1970. "Ideología, ciencia y práctica profesional". En: Alain Touraine *et al*. *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. pp. 101-123. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

Ratier, Hugo. 2018. *Antropología rural argentina. Etnografía y ensayos*. 2 vols. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Sánchez, Silvana. 2014. *Antropología crítica. Edgardo Garbulsky*. Rosario: Laborde Editor.

Vessuri, Hebe M.C. [1971] 2012. *Igualdad y jerarquía en Antajé*. La Plata: CAS-IDES/ Ediciones al Margen.

Vessuri, Hebe M.C. y Santiago Bilbao. 1976. "Campo de Herrera, Tucumán. The first cooperative for agricultural work in Argentina, five years after its creation". En: June Nash, Nicholas Hopkins y Jorge Dandler (eds.), *Popular participation in social change. Cooperatives, collectives, and nationalised industry*. pp. 211-231. Paris: Mouton.

La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966: Vínculos y relaciones nacionales[1]

Edgardo Garbulsky[2]

Introducción

En el presente trabajo expondremos algunas reflexiones que son parte de una serie de investigaciones acerca de la historia de la antropología argentina, prefiguradas en cuestiones planteadas hace más de treinta años (Garbulsky 1972) y desarrolladas especialmente a partir de 1990, que me llevaron a proponer un plan de tesis doctoral (en curso) en la Facultad de Humanidades y

1 Publicación original: Garbulsky, Edgardo 2004. La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales. *Cuadernos de Antropología Social* (20). Reproducido en Silvana Sánchez (comp.) *Antropología Crítica. Edgardo Garbulsky.* pp.37-53. Rosario, Laborde Editor, 2014. Agradecemos a Silvana Suárez y la editorial Laborde su autorización a la republicación de este artículo.
Edgardo Garbulsky (1941-2007) fue uno de los primeros antropólogos graduados de la orientación de la carrera de Historia de la Universidad Nacional del Litoral con sede en Rosario. Desde su histórica militancia comunista, se destacan sus múltiples ensayos, sus estudios teóricos críticos y sus reconstrucciones históricas del devenir de la disciplina y de sus hacedores. Aportó escritos desconocidos sobre la convicción fascista del antropólogo físico y americanista José Imbelloni, y consiguió mostrar el perfil naciente de una licenciatura antropológica innovadora y alternativa en la ciudad de Rosario. A ese período del post-peronismo y hasta la intervención federal y policial de las universidades nacionales desde julio de 1966 que lo arrojó al exilio en Concepción, Chile, se refiere este artículo que publicamos en homenaje a este antropólogo historiador que acompañó decididamente el nacimiento de la disciplina socio-antropológica en la Argentina. Complementar con secciones 1 (S. Carrizo, R. Silla, M. Bonnín y G. Soprano) y 12 (G. Gil).
Las editoras agradecen a Elena Achilli la revisión de este párrafo.

2 Profesor Titular y Secretario de Relaciones del Centro de Estudios sobre la Diversidad Cultural. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Artes de la Universidad Nacional de Rosario, bajo la dirección del Dr. Víctor Núñez Regueiro, titulado "La antropología en Rosario (1956-1966). De la construcción de una comunidad científica hasta la noche de los bastones largos".

Entre los años cincuenta y sesenta, tanto en nuestro país como en el conjunto de América Latina, se desarrolla un proceso de profesionalización de las ciencias sociales y especialmente de la antropología (Anuario Indigenista 1967, Cardoso de Oliveira 1988, Garbulsky 1991-1992). En nuestro medio, podemos señalar algunos hitos:

a) En 1948 se crea la entonces Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Litoral, con las carreras de Historia, Filosofía y Letras, en Rosario, y Ciencias de la Educación en Paraná.

b) El 13 de septiembre de 1951 se dicta una resolución por la que se crea el Instituto de Antropología, el que recién entra en funcionamiento el 28 de abril de 1952 con la designación de su primer director, el Prof. Antonio Serrano. A raíz de su renuncia, el 21 de junio de 1954 es reemplazado por el Dr. Alberto Rex González.

c) En 1957 se reforma del plan de estudios de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, el que entra en vigencia en el año 1959; con la generación de la orientación "antropología", esta reforma promovió la formación académica de cuadros universitarios en la disciplina. La generación de la orientación contó con el aporte de Alberto Rex González y de egresados y alumnos que participaron en la elaboración de la reforma.

Como señalara Alberto Rex González, en ese mismo año:

> Sólo muy recientemente se ha establecido la Antropología como carrera regular con cursos de cuatro o cinco años. Ya se han creado estos cursos en La Plata, Buenos Aires y, simultáneamente, se lo ha hecho en Rosario. De esas escuelas saldrán los futuros antropólogos argentinos, dotados de la preparación necesaria para poder encarar debidamente los cientos de problemas de investigación que estas ciencias ofrecen en nuestro país. Algunas de las ramas modernas de la antropología son casi desconocidas entre nosotros. Entre ellas la Antropología Social. Sin embargo, el campo de investigación es enorme. Baste recordar las poblaciones bilingües de Santiago del Estero con interesantísimos procesos de aculturación en pleno desarrollo. Lo mismo que las poblaciones de Corrientes, o de escondidos rincones puneños, como Laguna Blanca, Pastos Grandes, etc. (González 1959: 7-8).

d) La creación de la primera cátedra de antropología cultural en el país.

e) El desarrollo de investigaciones en los campos de la arqueología, y el inicio de los trabajos de investigación en antropología sociocultural y etnografía (Antognazzi *et al.* 1968a, 1968b, Beyhaut *et al.* 1960, Garbulsky 1965, 1991-1992, 2000, Garbulsky, Esparrica y Magnano, 1993, Garbulsky y Geromini 1996, González 1959, 1967, Krapovickas *et al.* 1969, Meister, Petruzzi y Sonzogni, 1963, Petruzzi 1959, 1962, 1965).

f) Fuerte participación del núcleo de estudiantes y graduados en la generación y efectivización de actividades colectivas en el nivel nacional, que rompieron el marco de aislamiento en que se encontraban los investigadores argentinos en esa época, como el I Congreso Nacional de Estudiantes de Antropología (Rosario 1961) y la I Convención nacional de Antropología (1ra parte, Carlos Paz, Córdoba, 1964, y 2da parte, Resistencia, Chaco 1965).

g) Estas actividades colectivas tuvieron como resultado la generación de asociaciones estudiantiles en el nivel regional y nacional, y de asociaciones científicas (en nuestro caso, la Asociación Antropológica del Litoral), así como la construcción de redes de relaciones entre los entonces recientes graduados de las carreras antropológicas.

El golpe de estado de junio de 1966 lleva a Onganía a la presidencia de facto del país e implica para la Universidad argentina la pérdida de su autonomía y la agresión física a sus integrantes. Esto llevó a la mayoría de los profesores, docentes auxiliares, ayudantes graduados en investigación y auxiliares alumnos a renunciar a sus cargos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral e implicó un verdadero corte, una discontinuidad, en la comunidad científica local (Garbulsky 1991-92).

Sobre el enfoque y el contexto

Bourdieu señaló con acierto: "La historia social de las ciencias sociales no es una especialidad entre otras. Es el instrumento privilegiado de la reflexividad crítica, condición imperativa de la lucidez colectiva y también individual [...]" Y agrega que ésta no se justifica sino en cuanto "[...] llega a actualizar los presupuestos que están inscritos en el principio mismo de las empresas científicas del pasado y que perpetra, frecuentemente en estado implícito, la herencia científica colectiva, problemas, conceptos, métodos o técnicas" (Bourdieu 1999: 111). Esta perspectiva está incluida en investigaciones recientes de la historia de la ciencia en países de América Latina, donde "desde las distintas formaciones disciplinarias se abandonan los marcos socialmente aceptados y se inicia la aventura del tiempo que fue, del pasado y, en algún caso, hasta se dibuja la sociedad que el autor quiere" (Gallegos Téllez Rojo 1999: 140).

A partir de la instauración de la democracia en 1983, se ha desarrollado una línea importante de trabajos en el campo de la historia de nuestra disciplina. Sin embargo, en lo que a la antropología social se refiere encontramos, o bien versiones de negación del desarrollo de la antropología social, como en el caso del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), o de circunscripción al contexto metropolitano (Guber y Visacovsky 2002).

Contexto rosarino, contexto nacional

Es con posterioridad a la denominada Revolución Libertadora cuando el Instituto comienza a cobrar importancia, a desarrollar un crecimiento interno, a formar cuadros científicos antes de la creación de la orientación "Antropología" en la carrera de Historia.

Se debe profundizar más cuáles fueron las características de este período en el desarrollo de la universidad argentina y en especial de las ciencias sociales. El movimiento estudiantil, que había apoyado en forma mayoritaria el levantamiento militar de septiembre de 1955, obtuvo la autonomía de las casas de altos estudios y su participación en el gobierno de las mismas. Conjuntamente con éste jugaron un rol los graduados, fundamentalmente de extracción socialista, anarquista y radical, en la constitución de las nuevas relaciones de poder en la universidad.

En la Universidad Nacional del Litoral los delegados interventores generaron profundos cambios en la composición del cuerpo docente. Se efectuaron concursos de antecedentes y oposición, con jurados integrados por intelectuales frontalmente opositores al régimen peronista. Se aplicaron normas discriminatorias para aquellos docentes que habían participado en la Universidad entre 1946 y 1955. Estas discriminaciones, en la práctica, se dosificaron de manera diferente en las distintas facultades. En la nuestra se manejaron con relativa discreción. Ello explica la continuidad del Dr. Alberto Rex González, quien pudo desarrollar una importante labor de formación de equipos de estudiantes y graduados en ese entonces.

En abril de 1958 se efectúan las excavaciones en la zona del Alamito (Provincia de Catamarca). Es la primera vez en la Argentina que un arqueólogo, el Dr. González, diseña y dirige un proceso de investigación que incluye la participación en el trabajo de campo de un equipo (numeroso para la época) de estudiantes y graduados de historia. Este trabajo continuó en febrero-marzo de 1959, bajo la coordinación de Susana Petruzzi (Núñez Regueiro 1998, Petruzzi 1959: 293- 303).

Este grupo constituye la base fundacional de la antropología profesional en nuestro medio. El trabajo de campo estaba complementado por seminarios específicos tendientes a la formación para el análisis de la región a trabajar y con la labor en

el laboratorio y la discusión sobre los "hallazgos" en el terreno, discusión que ya se efectuaba en las noches posteriores a las excavaciones.

La formación de los equipos era heterogénea en cuanto a edades, preparación previa e intereses. Cuando a fines de 1957 González deja la facultad para hacer su doctorado en Estados Unidos, este equipo sigue trabajando en una forma paulatinamente más autónoma, y comienzan a diferenciarse problemáticas concretas y orientaciones que trascienden el campo de la arqueología.

Pero el cambio de docentes también tuvo características específicas en una universidad cuyo costado rosarino no se había caracterizado por el fomento de la investigación en las ciencias sociales y humanas. Varias cátedras de la Facultad fueron ocupadas por jóvenes graduados de la UBA cuya trayectoria posterior fue de relevancia en la constitución y desarrollo del "campo intelectual". Pueden señalarse ente ellos a los integrantes del Grupo Contorno como Tulio Halperín Donghi, Ramón Alcalde y Adolfo Prieto; a exiliados del franquismo como Nicolás Sánchez Albornoz, y a arquitectos vinculados a investigaciones sociológicas empíricas como Jorge Goldemberg y Cesar Wapñarsky (Garbulsky y Geromini, 1996). En ese período, también aportan en la formación el historiador uruguayo Gustavo Beyhaut y, posteriormente, Sergio Bagú, tanto en su especialidad americana colonial como en un enfoque renovador de la asignatura "Introducción a las Ciencias del Hombre" frente al sesgo de una introducción tradicional a las ciencias antropológicas, y el Dr. Alberto Pla.

En el seno de la Universidad se dan también cambios importantes en la orientación de estudios sociales y económicos en diversos campos. En este sentido, deben destacarse las investigaciones generadas desde el Instituto de Planeamiento Regional y Urbano de la Universidad Nacional del Litoral, dirigido entre 1963 y 1965 por el Arquitecto Jorge E. Hardoy, y los desarrollos en la Facultad de Ciencias Económicas, especialmente a través de los trabajos de Samuel Gorbán y Alejandro Rofman.

Por nuestra parte, consideramos que en el período que nos ocupa coexiste una tensión de fuerzas entre diversos sectores en pugna: conservadores antimodernizantes, pragmáticos modernistas, y un movimiento –expresado tanto por graduados y estudiantes– que se plantea generar una antropología con perspectivas nacionales y latinoamericanas. Movimiento en un comienzo confuso, pero que cristalizará y se desarrollará entre mediados de los sesenta y la primera parte de los setenta.

Así Susana Petruzzi, que fuera la primera profesora titular de antropología cultural en Rosario –la primera cátedra creada en el país–, señalaba que:

> [...] creemos necesario [...] insistir en la obligación de estructurar en una totalidad organizada, el planteamiento de los problemas de la realidad argentina. La apertura hacia el conocimiento de los problemas concretos de la comunidad en que vivimos implica la asunción de un sentido de responsabilidad que debe impregnar tanto al científico, como también al hombre cotidiano conectado a las exigencias de su vida y de su tiempo". (Petruzzi 1965: 51).[3]

Eduardo Menéndez, en una sintética y medulosa carta dirigida a Actualidad Antropológica, señaló claramente los obstáculos al desenvolvimiento de la antropología social y sociocultural, e hizo asimismo una reseña de la producción, con un sentido crítico. Atribuye el tardío desarrollo de la antropología social en la Argentina, entre otros factores:

> [...] al temprano y dominante desarrollo de las orientaciones geotemporales, sobre las históricas y estructurales que dieron lugar a un desproporcionado crecimiento de las disciplinas arqueológicas en detrimento de las otras ciencias socioculturales. Esta situación favoreció la incorporación de determinadas corrientes teóricas, en especial las constituidas en Alemania y secundariamente en Francia e Italia entre 1900 y 1930 (histórico-culturales, morfo-culturales, fenomenológicas), que condujeron excluyentemente a abordar ciertos objetos y problemáticas, que marginalizaron los que ulteriormente constituyeron los objetos de la Antropología Social. Creemos que el elemento más deformador fue el que privilegió una perspectiva reconstructiva y universalista, a través de la elección de problemáticas que eran calcadas de las propuestas en los centros científicos metropolitanos, pero que muy poco tenían que ver con las problemáticas a establecer desde una perspectiva nacional y latinoamericana. (Menéndez 1968: 48).

Luego de señalar el antecedente de trabajos cercanos a la disciplina y el papel de las investigaciones efectuadas por figuras extranjeras de calidad como Métraux, Gusinde y Henry (las que en su momento tuvieron poca repercusión local), el autor marca como un hito significativo en el desarrollo de la misma el que se constituye a partir de 1958, que conjuga una crítica a las orientaciones tradicionales y una perspectiva de trabajo enfocada no sólo a los grupos marginales y que incluye tanto las áreas urbanas como rurales.

---

3 Podemos recordar los debates promovidos por los jóvenes graduados en la I Convención Nacional de Antropología (2da parte, Resistencia, 1965) con Cáceres Freyre, en relación con la problemática de la aculturación y sus concepciones sobre la comunidad folk. En esa Convención, el Ministro del Interior del Dr. Illia lanza el proyecto del I Censo Indígena Nacional.

Menéndez enumera una serie de trabajos en los que participaron investigadores de las universidades de Buenos Aires, del Litoral y de Córdoba, y que incluyen, entre otros, los aportes de María Luisa Arocena, Santiago Bilbao, José Cruz, Miguel H. González, Ursula Hellwig, Esther Hermitte, Mirtha Lischetti, María Rosa Neufeld, Susana Petruzzi, Hugo Ratier, y el mismo Menéndez, imbuidas en el tratamiento:

> [...] de problemas y objetivos centrados en el aquí y ahora, con una perspectiva regional o/y nacional y una dimensión etnohistórica, frente a la perspectiva geotemporal y universalista de las corrientes anteriores; una mayor concientización de la *perspectiva científica* frente al impresionismo y personalismo tradicionales; la proyección de la disciplina sobre grupos no solamente marginales, sino integrados y participantes en áreas regionales y nacionales y el paulatino acceso a la *antropología urbana*, lo cual implica la superación del tradicional y deformador planteo comunitario-aislado. (Menéndez 1968: 50).[4]

La cuestión del posicionamiento del investigador tiene un gran peso en el imaginario de los actores que devenía de momentos anteriores, donde el compromiso incluía a un pueblo como protagonista, que reconoce líderes, y a un lugar en el proceso, al que se entiende como "revolucionario", de los científicos sociales. Este imaginario resulta clave en muchos investigadores fuera de Rosario. Así, Miguel Ángel Palermo se refiere a esta etapa: "[...] denominada como el *antropólogo comprometido con su historia* [...] y creo que es una denominación bastante acertada" (Colegio de Graduados en Antropología 1989: 45).

Ese "optimismo histórico" y la noción de "compromiso" o "comprometimiento" –palabra "inventada" por José Cruz, primer egresado de la orientación antropología en la UNL a mediados de la década del sesenta– planeaba en el horizonte precisamente de esa generación (Aznar, 1968; Neufeld en Colegio de Graduados en Antropología 1989: 67).

---

4 Las relaciones de Eduardo Menéndez con la antropología rosarina son bastante estrechas, especialmente a través del trabajo conjunto en el ámbito del Instituto de Planeamiento Regional y Urbano. Dicho Instituto desarrolló un extenso programa de estudios antropológico-sociales. Tenía un doble objetivo: completar la formación científica de los egresados en antropología e integrar los conocimientos de la antropología social a las tareas de planificación de esa institución en la provincia de Entre Ríos. Se efectuó un seminario de entrenamiento, a cargo de Rubén Reyna (Universidad de Pensilvania). El programa incluyó dos estudiantes norteamericanos y los egresados argentinos Arocena y Hellwig, de la UNL, y Renée Di Pardo y Eduardo Menéndez. En particular, los trabajos de Menéndez y Hellwig se relacionan con el proceso de asimilación de grupos de inmigrantes europeos (Hellwig al grupo étnico "ruso-alemán").

La investigación antropológica social: el estudio del área del Valle de Santa María

En 1958, la dirección del Instituto de Antropología pasa al Dr. Eduardo Cigliano, cuyos intereses profesionales en arqueología estaban focalizados en el valle del río Santa María. El contacto con este medio en las expediciones arqueológicas comienza a generar la idea de realizar investigaciones donde se conjugara el proceso de vincular el presente y el pasado, concibiendo primeramente el estudio a través de una trama integral que incluyera a la arqueología, la historia y la antropología. Desde el punto de vista teórico, este enfoque recibe la marcada influencia de la teoría de estudio de áreas, de raigambre en la antropología norteamericana. Ya los arqueólogos estadounidenses habían trabajado este enfoque, incluso en el noroeste argentino, siendo pionero el estudio de Wendell Bennett (1948) que inspirara muchas de las ideas de González en cuanto a un enfoque en profundidad de la arqueología del NOA, enfrentada a la perspectiva de la arqueología entonces dominante. Pero el autor que influencia realmente el proyecto es Julian Steward, quien había realizado por encargo de la OEA un estudio similar en Puerto Rico y elabora su clásico texto (Steward 1955). A ello se suma la influencia indudable de la tesis sobre el "cambio social", terminología de moda con gran peso en la sociología y la antropología académica de la época, donde el sesgo de las teorías desarrollistas se une a una concepción dicotómica entre sociedad tradicional y sociedad moderna, tan clásicamente expresada en los trabajos de Robert Redfield. Son muy sugerentes las críticas a los enfoques predominantes al respecto del sociólogo Juan F. Marsal (1967). Recientemente, Pablo Perazzi (2003) hizo un concienzudo rastreo del desarrollo de los estudios de área en los Estados Unidos.

En septiembre de 1960 se concreta un proyecto impulsado por los institutos de Antropología y de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, para un estudio de área en dicho valle. Equipos de investigación de arqueología, historia y antropología social, comprometieron su participación en una propuesta orientada a problematizar diferentes aspectos de la realidad sociocultural. Como a través de la discusión crítica de los grupos no se produjo una articulación necesaria para realizar acciones coordinadas y conjuntas, se convino que cada disciplina seleccionara problemáticas específicas, enunciara sus objetivos y formulara sus hipótesis, por un lado, y por el otro se elaborara una estrategia de gestión grupal en torno al entrecruzamiento de conocimientos, tomando como temas aglutinantes el análisis demográfico, el régimen de propiedad y de riego, y las comunicaciones.

En 1996, con la colaboración de Graciela Geromini, centramos nuestro análisis en el programa de investigación antropológico-social, conjugando el trabajo sobre las fuentes bibliográficas, con entrevistas a varias de las participantes, en

ocasión de un seminario de grado efectuado en 1995 sobre temas de historia de la antropología argentina.

El estudio "vallista" contó con la presencia de sociólogos como el suizo Albert Meister, el argentino Torcuato Di Tella y el ocasional visitante norteamericano Kalman Silvert, de la Fundación Ford. Esto imprimió una tensión entre unas perspectivas antropológicas con orientación culturalista, y una sociología del desarrollo. Tensión similar se estaba produciendo en la formación de los historiadores, donde la influencia hegemónica de Braudel y la escuela de los Anales se combinaba con las teorías económicas de W. W. Rostow, economista y asesor del presidente Kennedy. Es la época de la "Alianza para el Progreso".

Especialmente la labor de Meister dentro del proyecto estuvo destinada a reproducir los procesos de cambio de acuerdo a su experiencia en otros sitios. Se trataba, en definitiva, de la aplicación mecánica de un diseño de investigación experimentado en lugares con realidades sociales completamente diferentes (Pocitos en la Provincia de San Juan, Yugoslavia, Israel). Sobre el trabajo de Pocitos recogimos un primer informe, publicado por el Departamento de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA) (Meister *et al.* 1962).

En ese texto, Meister hace referencia a una sociología del cambio social, a la resistencia al cambio, etc. Se trata de un trabajo encomendado por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), de manera que la selección de la comunidad a estudiar estuvo determinada por dicho organismo. En un momento de establecimiento de relaciones directas entre los cientistas sociales y los organismos de programación y ejecución de políticas públicas, la concepción de "resistencia al cambio" englobaba un sentido peyorativo, atrasado y pasivo del sujeto de cambio, como bien lo señalara Guebel (1996: 87-88).

Unos años después, precisamente en 1966, una comunicación de Petruzzi y Sonzogni al XXXVII Congreso Internacional de Americanistas critica esta metodología, que –como dijera la primera de las nombradas– estaba "un poco impuesta desde afuera en un medio que tenía otras características totalmente distintas" (Garbulsky *et al.* 1993: 101).

El trabajo se orientaba al estudio de los procesos de cambio social en el valle en relación con la estructura socioeconómica del medio, y de las formas de vida y pensamiento del grupo que vive en él. En la dinámica de este proceso, las consideraciones básicas se orientaban a una mirada donde la industrialización, las migraciones, el mejoramiento de los niveles de vida y el aumento de los medios de comunicación (entre otros), transforman las pautas de vida y pensamiento tradicionales, emergiendo nuevas formas o provocando resistencia o rechazos a estos procesos. La investigación abarcaba no sólo las transformaciones en los

comportamientos y actitudes del grupo vallista, sino también las instituciones que lo contienen. En esta línea argumental se planteaba la hipótesis general de la investigación en los siguientes términos: "Considera las correlaciones entre la actitud hacia el cambio social y el grado de aislamiento respecto a los centros urbanos del Valle y las categorías ocupacionales en las comunidades seleccionadas" (Petruzzi 1962: 483).

El plan de trabajo incluía, entre otros, criterios de selección de comunidades y grupos, fenómenos de movilidad profesional y geográfica, análisis de las relaciones entre el estudio sociológico y el antropológico del cambio social, para lo cual se dispuso que los centros urbanos (Santa María y Cafayate) fueran abordados con criterios sociológicos y las comunidades rurales mediante un diseño antropológico. Se plantearon cuatro etapas de trabajo: preparatoria de recolección de datos, formulación de hipótesis, entrenamiento de equipos y trabajo de campo, y análisis de los datos.

Para el trabajo de campo se elaboró y aplicó una encuesta que contenía los temas de interés. Éstos abarcaban un amplio espectro de preguntas, agrupadas en relación con los cambios en el trabajo, en la familia, en las relaciones informales, en la percepción de la sociedad, aspiraciones, creencias, etc. A este cuestionario, que contenía cerca de 200 preguntas, se agregó como instrumento de investigación una cédula escrita y la libreta de campo.

Esta modalidad investigativa adquiere pertinencia en relación con la orientación y el marco conceptual en que se realizó el acercamiento a la realidad santamariana: ¿antropológica-social? ¿sociológica? o ¿un "mixture" de ambas? Precisamente ésta es una cuestión sustancial que abre la posibilidad de reflexión crítica, ya que las investigaciones en antropología social, luego de los ajustes en la formulación de su hipótesis principal, tuvieron un cambio de mirada. Articulada su metodología con la recolección de información y el tratamiento de los datos propios de la sociología, y en relación muy estrecha con esa base común referida a los procesos de cambio, la significación de su práctica quedó desdibujada. Un breve repaso de la encuesta utilizada, la aplicación de técnicas y la selección de temas así lo evidencian.

El abordaje de este punto debe tener en cuenta el encuadre espacio-temporal del mismo, a fin de evitar una visión parcializada de las condiciones concretas y de la experiencia misma del proyecto. Una de nuestras entrevistadas, Elda Insua, destacaba la importancia de un análisis del "clima de la época" para clarificar la forma en que se articula la universidad al interior de estas prácticas. Destaca que el período encuentra a una universidad normalizada. Las nuevas autoridades oxigenan el ámbito académico; jóvenes universitarios que habían tenido un fuerte desempeño en el plano político como estudiantes, promueven el conocimiento de nuevas corrientes de pensamiento en un marco de creatividad intelectual y

compromiso político. Se estimula el desarrollo científico, se impulsan programas de extensión universitaria, se introducen nuevas metodologías. Otra de nuestras entrevistadas, U. Hellwig, agregó que las influencias de la sociología implicaban exigencias de rigidez en la medición de datos y esto es lo que se hacía en el campo en relación con el uso de las técnicas. Sin embargo, señaló que el trabajo realizado no dejó de lado la perspectiva antropológica ni las técnicas propias de la disciplina (Garbulsky y Geromini 1996).

Además de los trabajos centrales, tenemos que señalar que otros integrantes del equipo, como Irma Antognazzi y Martha Alessio, efectuaron comunicaciones al XXXVII Congreso Internacional de Americanistas (Actualidad Antropológica 1967: 8).

Otras investigaciones: los toba del Chaco

En el Instituto de Antropología de Rosario, este período se caracteriza por ser muy rico en cuanto a la penetración y producción de nuevos enfoques teóricos. Tanto Alberto Rex González como Pedro Krapovickas fueron permeables a la introducción de problemáticas y líneas de pensamiento poco desarrolladas hasta el momento, y de campos disciplinares que si bien se diferenciaban de sus intereses de investigación en la arqueología, consideraban de relevancia para el desenvolvimiento de las disciplinas antropológicas, en su aporte al conocimiento de la realidad regional, nacional y latinoamericana. Se formaron investigadores de gran calidad intelectual. El apoyo de Alberto Rex González a la antropología social en nuestro país está reconocido en los trabajos de Hugo Ratier y Roberto Ringuelet (Ratier 1998, Ringuelet 1998). El primero señaló:

> [...] Alberto Rex González, arqueólogo, influyó enormemente en favor de la antropología social. Neo-evolucionista, alumno en Columbia de Steward, Leslie White, Kroeber, Ruth Benedict, supo formar un grupo de discípulos que actuó en Córdoba, Rosario –donde sería creada en 1968, una licenciatura en Antropología– y La Plata, a quienes apoyó y asistió en todo momento. (Ratier 1993: 15).

Fue precisamente durante la dirección de Pedro Krapovickas que se estimuló el desarrollo del estudio titulado "El proceso de aculturación de las comunidades tobas de la provincia del Chaco", realizado por un equipo de jóvenes graduados de la orientación (Irma Antognazzi, Rosa Di Franco, Beatriz Núñez Regueiro, Elsie Laurino, Nélida Magnano, José Luis Najenson y el autor de estas líneas).

El informe preliminar estuvo en prensa para la publicación del N° 2 de la Revista del Instituto, pero la intervención a la Universidad en 1966 de y la renuncia del Dr. Krapovickas y de la mayoría de los docentes e investigadores del Instituto,

hizo que las autoridades designadas suspendieran la publicación y devolvieran los originales a los autores, por lo que el trabajo fue publicado en Chile en 1968 (Antognazzi *et al.* 1968b: 86).

La labor del equipo continuó después de las renuncias, con un subsidio del CONICET, pero con la ausencia de algunos de nosotros por haber emigrado al exterior (Krapovickas *et al.* 1969).

Debemos señalar que el trabajo estuvo enmarcado en el enfoque de los estudios sobre aculturación. Si bien en algún momento, influenciados por las ideas de Aguirre Beltrán, pusimos de relieve los procesos de dominación y explotación (Garbulsky 1965), y en el enfoque se hizo hincapié en que debía entenderse "en relación con los elementos que configuran la estructura socioeconómica de la región, desde un marco nacional y con una profundidad histórica" (Antognazzi *et al.* 1968b: 70), no se prestó ninguna atención a las categorías relacionadas con los procesos y relaciones interétnicas, y la correlación entre estos procesos y las relaciones de clase. Otro obstáculo metodológico fue la adscripción a las tesis del continuum folk-urbano de Redfield.

> Este estudio intentará [...] ubicar las distintas comunidades en el supuesto continuo que se extendería entre esos extremos: la cultura indígena pura, por un lado, y los grupos totalmente asimilados a la *cultura nacional*, por el otro. En el área estudiada no aparecen estos extremos que sólo son teóricos. La cultura indígena *pura* no existe; todos los grupos han tenido contacto en mayor o menor medida con la cultura nacional. El otro extremo tampoco lo hallamos, a pesar de que hay grupos muy aculturados (hasta acriollados, podría decirse) no se han asimilado. La integración no se logra tampoco, porque hay una situación conflictiva y un prejuicio étnico hacia el indio: *indolente*, *sucio*, *haragán*, que sirve para justificar la subordinación económica de que es objeto. (Antognazzi *et al.* 1968b: 73).

Ello incide en la óptica con que se hace la tipología de los agrupamientos analizados en la etapa de prospección, como en los indicadores y guías elaboradas para el trabajo en profundidad en la comunidad de Fortín Lavalle.

Algunas consideraciones con respecto a la formación y los enfoques

La orientación fundamental en Rosario distaba bastante de lo que se consideraba hegemónico en la UBA. En ésta se puede marcar la hegemonía de los enfoques de la denominada "escuela histórico-cultural", aunque consideramos con justicia que el núcleo de profesores era heterogéneo. Pero se trataba de un núcleo cerrado,

y aun en sus vertientes liberales tributaban mucho a criterios tradicionales en el plano teórico.

Susana Petruzzi recuerda la influencia que tuvo Esther Hermitte en el desarrollo de sus primeros trabajos de campo en antropología social, en la faja costera de Pueblo Nuevo y Remanso Valerio (1958-1959), trabajos vinculados con una investigación sociológica auspiciada por el Instituto Libre de Estudios Superiores y dirigida por el Arq. Jorge Goldemberg, director entonces del Instituto de Sociología de la Facultad. Este fue uno de los trabajos que estaba en prensa en la Revista del Instituto cuando se intervinieron las Universidades Nacionales (Garbulsky *et al.* 1993).

Se puede reconocer en Petruzzi la influencia de los antropólogos norteamericanos y británicos, tanto en la asignatura "Antropología cultural" como en su participación en el Seminario de Técnicas de la Investigación –compartido con arqueólogos y bioantropológos–. En el año 1965 introduce en la enseñanza el estructuralismo de Lévi-Strauss, excluido de la formación oficial en la UBA.

Debemos destacar también la influencia de las corrientes historiográficas francesas, como por ejemplo la Escuela de los Anales. En las asignaturas de Historia Americana se tuvo contacto con análisis que incluían el estudio en profundidad de las estructuras económico-sociales, especialmente a través de las orientaciones de Gustavo Beyhaut y Sergio Bagú. También es indudable el papel que los procesos latinoamericanos tuvieron en la joven generación y en buena parte de sus maestros.

El golpe de 1966 y un punto serio de ruptura

En la valoración del proceso iniciado en 1956, debe destacarse que el logro de la autonomía universitaria implicó un desarrollo contradictorio en la misma universidad. Por una parte, llevó a un importante proceso de democratización interna –no sin limitaciones– y a la incorporación de la misma a un proceso de modernización y desarrollo, unido al impacto de la revolución científico-técnica. Las inestabilidades del proceso político argentino en esos años (la acción del frondizismo a favor de las universidades privadas, los conflictos con los trabajadores, la perpetuación de la ilegalidad del peronismo y de otros grupos políticos, su política económica, su derrocamiento, luego el gobierno del Dr. Illia, etc., siempre con los latentes pronunciamientos militares) encontró una universidad que abrió su tribuna para el debate de los problemas nacionales y mundiales. Fue calificada por sectores reaccionarios como marxista, y la exigencia de su intervención se dio también durante el gobierno de este último.

El gobierno de facto de Onganía, con el apoyo de los sectores hegemónicos de la Iglesia, intervino las universidades nacionales y eliminó el co-gobierno. Hubo una fuerte reacción estudiantil y una digna actitud de la mayoría de los rectores, que se negaron a ser administradores del facto. Ello fue seguido por un importante número de renuncias de docentes universitarios. En el caso de las nacientes ciencias antropológicas también se dieron cesantías de colegas, como en la Universidad Nacional de Córdoba donde había algunos antropólogos formados en Rosario.

En la Universidad Nacional del Litoral, fue en la Facultad de Filosofía y Letras donde la reacción a través de las renuncias por parte de los docentes e investigadores se dio con mayor envergadura. Varios de los actores de la época exponen una autocrítica al respecto, pero no podemos sino destacar la dignidad que implicó esa actitud.

Las consecuencias del onganiato implicaron, en la práctica, la fragmentación de una comunidad en desarrollo, la dispersión de sus cuadros científicos y el desaliento de un importante número de graduados que orientaron sus actividades a los campos de la enseñanza media y terciaria. Otros tomamos el camino de la emigración.

Referencias citadas

Actualidad Antropológica. 1967. Suplemento de la *Revista Etnia*. Museo Etnográfico Municipal "Dámaso Arce". Olavarría. Nº 1, julio-diciembre.

Antognazzi, Irma *et al.* 1968a. Un estudio del proceso de cambio en una comunidad toba de la provincia del Chaco. *Etnia* (8): 6-9.

_____. 1968b. El proceso de aculturación de las comunidades tobas de la provincia del Chaco (República Argentina). Informe Preliminar. *Rehue, Revista del Centro de Antropología de la Universidad de Concepción, Chile*. (1): 69-87.

Aznar, Pablo. l968. Problemas de cambio cultural en la quebrada de Huichairas. *Rehue, Revista del Centro de Antropología de la Universidad de Concepción, Chile*. (1): 23-56.

Beyhaut, Gustavo, Eduardo Cigliano y Susana Petruzzi. 1960. "Propuesta para un estudio integral del Valle de Santa María. Facultad de Filosofía y Letras U.N.L." Rosario.

Bourdieu, Pierre. 1999. "La causa de la ciencia. Cómo la historia de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias". En: *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Centro Argentino de Etnología Americana. 1985. "Antropología". En: *Sociedad Científica Argentina: Evolución de las ciencias en la República Argentina*. Buenos Aires.

Colegio de Graduados en Antropología. 1989. "Jornadas de Antropología: 30 años de la carrera en Buenos Aires (1958-1988)". Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Buenos Aires.

Gallegos Téllez Rojo, J. R. 1999. Reseña de M. Rutsch y C. Serrano (comp.), "Ciencia en los márgenes, ensayos de historia de las ciencias en México". *Nueva Antropología* 16 (55): 137-140.

Garbulsky, Edgardo. 2000. "Historia de la antropología en la Argentina". En: Mirta Taborda (comp.), *Problemática(s) Antropológica(s)*. pp. 11-41. Rosario: Laborde.

_____. 1998. Historia y antropología: Encuentros y desencuentros en la Argentina. *Revista de la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR*. (4): 17-31.

_____. 1993. "La antropología social en la Argentina". En: Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (comps.), *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. pp. 455-482. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

_____. 1991-1992. La antropología social en la Argentina. *Runa*. (20): 11-33.

_____. 1972. Algunas ideas acerca del papel de la antropología en el proceso de cambio en América Latina. *Rehue, Revista del Instituto de Antropología de la Universidad de Concepción*. (4): 9-27.

_____. 1965. "Determinación de normas modernas para el proceso de aculturación de las comunidades indígenas del nordeste. Consideraciones Preliminares". Ponencia presentada a la I Convención Nacional de Antropología (2da. parte). Facultad de Humanidades Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, (sin paginación).

Garbulsky, Edgardo, Héctor Esparcía y Nélida Magnazo. 1993. Recuperando nuestra historia institucional: Una entrevista a Susana Petruzzi. *Revista de la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR*. (1): 93-107.

Garbulsky, Edgardo y Graciela Geriomini. 1996. "Historia de la antropología en Rosario (1956-1966) Un informe de avances y reformulaciones". En: *Actas de las II Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*. pp. 180-192. Rosario: Departamento de Antropología Sociocultural-Escuela de Antropología Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

González, Alberto Rex. 1967. Argentina. Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas. *Anuario Indigenista*. (27): 27-47.

_____. 1959. Prólogo. *Revista del Instituto de Antropología*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional del Litoral. Rosario (1): 5-7.

Guebel, Claudia. 1996. "Algunas reflexiones en torno al problema de las relaciones entre políticas públicas y comunidad local" En: *Actas de las II*

Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. pp. 88-97. Rosario: Departamento de Antropología Sociocultural-Escuela de Antropología Facultad de Humanidades y Artes, UNR,

Krapovickas, Pedro. 1961. Los estudios de arqueología en la Argentina. *Revista de la Universidad de Buenos Aires.* 4 (4): 759-768.

_____. 1959. Arqueología y Universidad. *Revista de la Universidad de Buenos Aires.* 4 (1): 5-26.

Krapovickas, Pedro *et al.* 1969. "Estudio del proceso de aculturación de una comunidad toba: Fortín Lavalle" (Provincia del Chaco). Subsidio Nº 2497/ 66 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Marsal, Juan F. 1967. "Cambio Social en América Latina. Crítica de algunas concepciones dominantes en las ciencias sociales". Prólogo de Wilbert Moore, Solar-Hachette, traducción de Floreal Mazía (original en inglés, Princeton, 1965), Buenos Aires.

Meister, Albert *et al.* 1961. "Desarrollo comunitario y cambio social. Investigación acerca de los factores favorables y la resistencia al cambio social en una zona de la Argentina. Primer Informe: Perspectivas y Plan de la investigación". Trabajos e Investigaciones del Instituto de Sociología, Publicación Interna Nº 32. Buenos Aires, Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Meister, Albert, Susana Petruzzi y Elida Sonzogni. 1963. *Tradicionalismo y cambio social.* Rosario: Facultad de Filosofía y Letras UNL.

Menéndez, Eduardo. 2002. La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo. Bellaterra, Barcelona.

_____. 1968. "Acotaciones sobre la situación de la Antropología Social en la Argentina". En: Actualidad Antropológica. *Suplemento de la Revista Etnia.* (3): 48-51.

_____. 1965-1966. Proceso de asimilación de migrantes italianos y españoles a una comunidad de la provincia de Entre Ríos (Argentina). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), ms.

Núñez Regueiro, Víctor Augusto. 1998. *Arqueología, historia y antropología de los sitios de Alamito.* Interdea: San Miguel de Tucumán.

Perazzi, Pablo. 2003. *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935-1966.* Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, Colección Tesis de Licenciatura.

Petruzzi, Susana. 1965. La antropología social en la Argentina. *Universidad.* Revista de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe (64): 49-64.

_____. 1962. Un estudio de área en el valle de Santa María. *Revista de la Universidad de Buenos Aires.* 7 (3): 478-486.

_____. 1959. Dos expediciones arqueológicas a la zona de El Alamito (Provincia de Catamarca). *Revista del Instituto de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral.* 293-303.

Ratier, Hugo. 1998. "Alberto Rex González y la Antropología Social en la Argentina". En: *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo*

y consolidación de la antropología argentina. pp. 39-46. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

_____. 1993. Antropología, democracia y dictadura. *Plural* (2): 5-6.

Ringuelet, Roberto. 1998. "Antropología social y Arqueología". En: *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aporte al desarrollo y consolidación de la antropología argentina*. pp. 47-60. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Steward, Julián. 1955. *Teoría y práctica en el estudio de áreas*. Washington: Unión Panamericana.

Sonzogni, Elida. s.f. "Estratificación Social y Prejuicio. Un análisis de la situación en Cafayate". Rosario, Cuadernos del Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNL.

Visacovsky, Sergio y Rosana Guber. (comp.). 2002. *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño[1]

Santiago Alberto Bilbao[2]

1 Publicación original: Bilbao, Santiago 1964-1965. Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. (5): 143-192. Agradecemos a Cuadernos del INAPL su autorización para republicar este artículo.

2 "En este escrito, Santiago Bilbao (1930-2006) comenzaba una larga línea de investigaciones sobre el trabajo rural y las migraciones temporarias intra-rurales, que continuaría en 'Migraciones estacionales en especial para la cosecha del algodón en el norte de Santiago del Estero" (*Cuadernos del INA* 1968-1971) acerca de los "ciclos migratorios" y el trabajo estacional en la región noroeste, y dos volúmenes que dejó inéditos en Caracas sobre la explotación del trabajo rural en América del Sur. Sin quererlo, él mismo se convertiría en un migrante, pero no temporario. Pese a su profunda identidad argentina, sus cenizas quedaron en los bosques del monte Ávila en cuyo faldeo se asienta Caracas.
Su vida cambió de lugar y forma de trabajo varias veces y de manera radical. Tras la intervención policial del 29 de julio del 1966 (conocida como "La Noche de los Bastones Largos") y por razones de coherencia ética, renunció a su cargo en la UBA y a la beca de Iniciación del CONICET. Con su incorporación al INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) empezó a forjar un perfil profesional como especialista social en el ámbito del desarrollo. Destinado a la Estación Experimental de Roque Sáenz Peña, Chaco, pasó luego a la de Famaillá, Tucumán, para trabajar con Roberto Fernández de Ulivarri en la primera cooperativa de Trabajo Agrícola 'Trabajadores Unidos de Campo de Herrera'. Para Bilbao éste había sido el período más rico de su vida, donde puso en práctica ideas y principios de conducta generosos, de justicia, comprensión y amor (ver H. Vessuri, esta secc.). En diciembre de 1974 fue preso a disposición del Poder Ejecutivo Nacional y a fines de agosto de 1975 eligió el exilio en Venezuela. En esta nueva etapa profundizó su experiencia como antropólogo aplicado: en el Instituto Nacional de la Reforma Agraria (IAN) asesorando un programa de Uniones de Prestatarios y otras organizaciones campesinas; en la Corporación de Mercadeo Agrícola implementando un programa nacional de ferias fruti-hortícolas. Después de cinco años en la UNICAMP, Brasil, en 1991 regresó a Venezuela. Su último empleo rentado consistió en reorganizar a CORPOINDUSTRIA (desarrollo de micro, pequeña y mediana industria y la artesanía), técnicamente quebrada y utilizada en el clientelismo político. Posteriormente, se dedicó a escribir. Dedicó dos libros a las etapas argentinas del suizo-francés Alfred Métraux y del alemán Robert Lehmann-Nitsche, y dejó tres volúmenes sobre la historia del trabajo en América del Sur, sin editar" (Vessuri, junio 2020). Complementar con secciones 1 (S. Carrizo), 4 (H. Andreani) y 7 (A. Isla, S. Sapkus). Las editoras agradecen a Hebe Vessuri por su colaboración para la elaboración de este párrafo.

Introducción

El presente trabajo tiene como objeto principal tratar de ofrecer un cuadro histórico que enmarque los rasgos culturales estudiados en una población del departamento Copo de la provincia de Santiago del Estero, entendiendo que ellos forman parte de una dinámica más vasta cuyo contexto histórico es necesario conocer para explicarlos. En esta oportunidad, pues, trataremos de describir ese proceso, dejando para otro momento el particular y localizado en la localidad bajo estudio.

La búsqueda bibliográfica y de archivo se complementó, en gran medida, por la indagación de campo, para lo que se presta magníficamente la zona, dado su persistente aislamiento, superado en parte hace muy poco tiempo, que determinó un distintivo y lento proceso de cambio, que no desalojó formas anteriores, sino que con las nuevas mantuvo las anteriores.

Por lo tanto, todos los datos que no remiten a fuentes bibliográficas o de archivo, son resultado de la indagación de campo, en el curso de los distintos viajes por los departamentos Copo y Alberdi de la provincia de Santiago del Estero. Todos estos viajes, así como la investigación toda, fueron financiados por el Instituto Nacional de Antropología del Ministerio de Educación y Justicia, cuya dirección encomendó al suscripto el estudio de la zona. Asimismo, a partir del 8 de junio de 1965, hemos actuado como asesor representante de dicho Instituto ante el Comité Directivo del "Plan de Recuperación de la Economía Forestal de la provincia de Santiago del Estero", organismo resultante de un convenio entre el Gobierno de dicha provincia y el Concejo Federal de Inversiones, destinado a evaluar los recursos naturales y humanos de la zona boscosa aún existente en Santiago del Estero, con vistas a su recuperación y desarrollo.

En lo que respecta a la búsqueda bibliográfica y de archivo, la misma presenta algunas dificultades por la antes dicha marginalidad de la zona. En muchos casos se prefirió la transcripción de otros autores, considerando que sus relaciones eran tan claras y bien documentadas que superaban nuestra información obtenida en el campo, pues estuvo siempre como norma constatar las informaciones bibliográficas con la documentación empírica, siempre que el rasgo se encontrara en la cultura actual.

Debemos reconocer que algunos aspectos, sobre todo los contemporáneos, son factibles de un análisis mayor en profundidad, y a ello estamos abocados, pero consideramos que esta primera exposición está en condiciones de ser presentada. Más adelante, ya sea en el informe para el mencionado Comité o en otras oportunidades, se darán a conocer esos trabajos, que complementarán al presente.

Por último, queremos advertir que cuando hablamos de "nuestra zona", debemos entenderla como aquella comprendida en los actuales límites de los departamentos Copo y Alberdi, principalmente el primero, aunque geográficamente pertenezcan al borde occidental de la llanura chaqueña y culturalmente al área folk del "melero" esbozada por Palavecino en su trabajo sobre el tema. Según ese autor:

> La conquista y ocupación del Chaco occidental desde el Salado al Pilcomayo y desde el meridiano 61 –aproximadamente– hacia el Oeste ha sido realizada por salteños "fronterizos" y santiagueños bajo el estímulo de la búsqueda de nuevos campos de pastaje. (Palavecino 1959: 353).

Aspectos geográficos de la zona

La zona que hemos de estudiar cubre una amplia superficie de territorio santiagueño. Se trata de la parte norte de la provincia y al oriente del río Sala do o sea la que comprende los actuales departamentos Copo y Alberdi, ubicados entre los 25° 6" y 27° de latitud sud y entre los 64° y 63° oeste.

Hasta el año 1911 la división departamental del norte santiagueño comprendía los departamentos Copo I y Copo II, cuyo límite común era el río Salado, ubicándose al oriente y al occidente respectivamente de sus orillas. Por Ley provincial de 11 de noviembre de dicho año, se le asignan los nombres de Copo al de Copo I y Pellegrini al de Copo II. La gran extensión del departamento Copo, obliga a que en 1921 se lo divida en dos, estableciendo como límites entre ambos, el paralelo de latitud sud 269 13' 25", manteniendo el nombre de Copo para la parte norte y asignándole el de Alberdi a la sur (Ríos 1946: 9-13).

En la actualidad el departamento Copo cubre una superficie de 12.807 km^2 y Alberdi, 13.507 km^2. Evidentemente estos límites no encierran una región geográfica. Sus territorios forman parte de la "región natural Chaco, subregión del Espinal", o sea la larga faja que en la Argentina se encuentra al oriente de las Sierras Subtropicales y en términos de jurisdicción política, ocupan el este de Salta, el oeste de Formosa y Chaco y la casi totalidad de la provincia de Santiago del Estero (Difrieri 1958).

Toda la región se caracteriza por su alta temperatura cuyo promedio anual oscila entre los 199 y 239, lluvias estacionales –68 mm. mensuales de octubre a abril y 7 mm. mensuales de mayo a setiembre–, escasos cursos de agua, en nuestro caso sólo uno, el río Salado, nacido con el nombre de Juramento en aquellas sierras subtropicales y que pierde caudal por filtración, evaporación y regadíos, hasta cortarse en invierno y primavera. Sobre una superficie de terreno llano sin

accidentes topográficos marcados se asienta o se asentó una vegetación xerófila que alterna con espacios abiertos cubiertos de gramíneas.

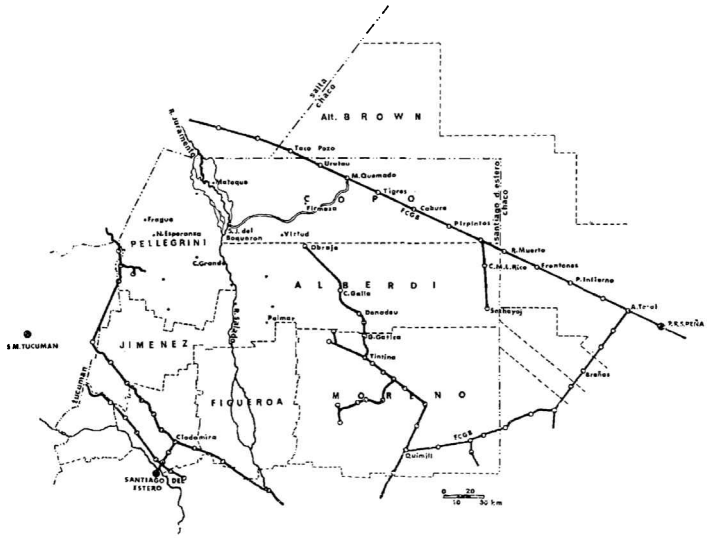


Figura 9
Mapa del norte de la provincia de Santiago del Estero. (Dibujante: Aldo Barbieri.)

Mapa del norte de la provincia de Santiago del Estero
Dibujante: Aldo Barbieri.

Las especies características del bosque son las de madera dura, sobresaliendo los quebrachos colorados santiagueño y chaqueño, quebracho blanco y algarrobo. Pero el paisaje de la zona no fue siempre igual al que hoy presenta. La actividad humana lo ha ido modificando hasta llegar a su casi total destrucción. Jorge H. Morello y Carlos Saravia Toledo han realizado un importante estudio ecológico sobre la vegetación del bosque chaqueño occidental, teniendo como base la observación los departamentos salteños orientales, donde se dan las mismas características que en la zona que nos ocupa, por lo que podemos extender a ella sus conclusiones. Ellos demostraron que primitivamente el ambiente era una alternancia entre pastizales con predominio del simbol en las *abras*, *raladas* o *campos*, y el monte arbóreo cuyos máximos exponentes eran las comunidades de quebrachos ya dichos. Los pastizales se extendían no sólo en las cercanías de los cursos de agua de caudal permanente o casi permanente (ríos Bermejo y Juramento-Salado), sino también en el interior del monte. Este equilibrado paisaje

con una vegetación sumamente adaptada a la sequía, fue modificado por la acción humana que ha roto el equilibrio por la acción de las actividades ganaderas y forestales (Morello y Saravia 1959).

El río Salado fue pues la única fuente de agua natural y permanente para los habitantes del monte a la altura de nuestra zona. A partir de él tenemos que dirigirnos hasta el Paraná al este o al Bermejo al norte para encontrar otras corrientes de agua. Por esa razón el Salado fue la frontera inicial desde la cual se irá poblando ese inmenso territorio que por sus características era denominado el desierto. Consecuentemente así se llama aún la parte despoblada del partido Almirante Brown de la provincia del Chaco y que está siendo poblada por los ganaderos de la misma manera como se realizó en su momento en Copo y Alberdi.

Periodización

Con la documentación sobre el acontecer histórico del norte de la provincia de Santiago del Estero hemos tratado de esquematizar el proceso del estable cimiento humano. Es discutible encasillar en períodos, procesos concatenados, cuya dinámica se resiste a limitaciones temporales rígidas. Pero a pesar de estas reservas, podemos encontrar en determinados momentos históricos, una configuración de hechos que los caracterizan.

En nuestro caso, creemos encontrar tres momentos desde la llegada del español. No tomamos en cuenta para la periodización una etapa prehispánica, sino que trataremos de estudiar a esos aborígenes en su contacto con los blancos ya que las fuentes nos los muestran en ese contacto. Por otra parte, la índole cultural de los indígenas habitantes de esta zona, principalmente cazadores y recolectores, y el consecuente proceso de aculturación dirigido por los conquistadores, no pudo establecer un mestizaje racial y cultural al modo que se dio, por ejemplo, en la misma provincia de Santiago del Estero, en el área de la mesopotamia del Salado-Dulce.

El contacto se da en el primer momento, siempre en planteos agresivos, rehuyendo los indígenas la sumisión al conquistador refugiándose en el monte. Por otra parte, este mismo monte no permitía el asentamiento de importantes grupos indígenas, que buscaban no perder contacto con las costas del Salado y del Bermejo. Esto está corroborado por las fuentes en el sentido de que los que invadían provenían del norte del Bermejo o bajaban siguiendo los cursos de los ríos del oriente salteño para pasar luego al Juramento-Salado. Además, los jesuitas para reducirlos debían ir a buscarlos a aquella región al norte del Bermejo.

Cuando ya avanzada la colonia y la época independiente sus entradas fueron controladas, abandonaron definitivamente el área para refugiarse en su lugar de

origen, adonde fueron a buscarlos en la llamada "segunda conquista del desierto". Hoy día es imposible encontrarlos, no digamos ya la presencia de indígenas más o menos aculturados, sino en el recuerdo de los viejos pobladores.

La periodización que proponemos es la siguiente:

- Primer Período: Del Melero (1553-1810)
- Segundo Período: Del Ganadero (1810-1930)
- Tercer Período: Del Obraje y la Migración (1930 hasta nuestros días).

Esto no implica que a la fecha no se siga con, la recolección de la miel y la cera silvestre o que haya desaparecido la ganadería, pero lo que caracteriza a la actualidad, como actividad, es el obraje forestal y las migraciones temporarias a la recolección del algodón y al corte de la caña de azúcar. Aún más, si nos atuviéramos a las perspectivas que ofrece la actualidad, deberíamos comenzar a hablar de un período que podríamos titular "del despoblamiento" pues las formas en que se realiza la actividad forestal y la destrucción del paisaje lleva a los pobladores a emprender cada vez más las migraciones temporarias que con el tiempo dejarán de ser temporarias para transformarse en definitivas.

Primer período: del melero (1553-1810)

1553 es el año de la fundación de la ciudad de Santiago del Estero que será la capital de esa gran Gobernación de Tucumán. Desde esa época los territorios aledaños al río Salado, frontera de la Gobernación, están bajo jurisdicción de Santiago del Estero. Esa jurisdicción se mantendrá a pesar de que el advenimiento de San Miguel de Tucumán podría haber dado lugar a un cambio, principalmente por razones de distancia. Con todo, y a lo largo de los siglos, las mayores influencias provendrán de San Miguel de Tucumán, ya que siempre fue de más fácil acceso aquella ciudad que la capital. Que Tucumán los ambicionaba, lo documenta un acta del Cabildo de Santiago del Estero del 5 de mayo de 1772, donde el cuerpo anoticiado de que "justicias" de Tucumán habían entrado en los confines de su jurisdicción, se resuelve nombrar "sujeto de calidades necesarias residentes en dicha frontera y remates de nuestra jurisdicción" recayendo el cargo en el "portal Alcalde Pedaneo Don Cleto Corbalán vecino residente en el paraje de Copo de nuestra jurisdicción", encomendándole que administre justicia y no consienta la introducción de otros justicias (Cabildo de Santiago del Estero 1946: 258). Esto no hace más que refirmar una situación de hecho. El dato también aporta el primer antecedente que hemos hallado sobre el topónimo "Copo".

La razón de esa dependencia la podemos atribuir a que, por el borde oriental del Salado pasaba, después de fundada Santiago del Estero, el camino hacia el Perú, luego abandonado a fines del siglo XVI por la inseguridad que daba la proximidad de los indios chaqueños. Juan Alfonso Carrizo en su Cancionero Popular de Salta, reseña las principales fundaciones y establecimientos españoles sobre el Juramento-Salado (Carrizo 1933: 23-27). Esas poblaciones tenían como principal cometido apuntalar el dominio de la región, cometido que en el siglo XVIII estaría a cargo de las reducciones jesuíticas.

La miel y la cera en las culturas aborígenes chaqueñas

Sabida es la abundancia de colmenas de abejas y avispas silvestres que encontraron los españoles en América y en especial en el Gran Chaco. La región chaco-santiagueña no escapaba a esa abundancia; Lozano, Paucke y cuanto misionero o funcionario español anduvo por ella lo destacan.

R. W. Staudt en las "Palabras Finales" de la edición de las obras del misionero Florian Paucke, realizada por la Universidad Nacional de Tucumán, y comentando el manuscrito, nos dice que en la página 977 de éste, Paucke había ordenado "un registro de todas las cosas que deseaba escribir" y que eran las siguientes: "De la sabandija voladora; De las abejas y de la miel que se encuentra en los campos y los bosques de este valle; De la miel silvestre, sus clases y diferencias de las abejas; De la miel que las abejas elaboran debajo, de la tierra" (Paucke 1944: 21, 443). Lamentablemente nunca llegó a escribir los trabajos enunciados y si pensamos en la minuciosidad con que describía Paucke y lo documentado de sus ilustraciones, evidentemente se ha perdido una fuente primordial. Sólo dejó una ilustración (Lám. LXXXVII) sumamente valiosa para conocer la técnica recolectora de los indígenas.

Esta abundancia de colmenas y sus productos fue debidamente aprovechada por los aborígenes. Erland Nordenskiöld señaló la importancia que para la economía tenían esos productos, especialmente "para los indios que viven en el Gran Chaco" (Nordenskiöld 1929: 169).

Jean Vellard, más tarde, realizó un estudio sobre los Guayakis habitantes del Chaco Boreal, subtitulado "una civilización de la miel". Los Guayakis basan su economía contemporánea en dos productos: la palmera pindó y la miel de las abejas y avispas silvestres que "ofrecen a los Guayakis un alimento abundante y altamente nutritivo, mucho más importante para ellos que la caza e idéntico que los productos vegetales" (Vellard 1939: 80).

Para los Lules y Vilelas, cuyas parcialidades ocupaban, al parecer, la zona que nos ocupa, la miel también era un importante rubro de sus recursos. Gabriel Tommasini, basándose en los informes del misionero jesuita P. José Vacher, da un somero cuadro de los medios de subsistencia de los Vilelas:

> Estos indios se mantienen de pescados de ríos y lagunas, cerdos monteses que abundan en sus bosques de varias especies, con los avestruces que hay en los campos, con la variedad de frutas silvestres y raíces que abundan en aquel país para el sustento de sus naturales; de la mucha miel que en los bosques abundan por la variedad de abejas que las trabajan en los troncos de los árboles, que apenas hay alguno que no tenga una colmena. Con estas cosas se sostienen y con el maíz, calabazas, sandías, melones que siembran, pero siempre en muy reducida cantidad (Tommasini 1937: 107).

El mismo Vacher dice que el indio, una vez obtenido el consentimiento del padre de la novia para casarse, partía al bosque en busca de miel y caza, como demostración de su capacidad para mantener una familia (Tommasini 1937: 107-108). La cera, en cambio, parece ser de menor aplicación ya que las referencias poco indican sobre su uso (vg. utilizada para recubrir cestas de chaguar a fin de tornarlas impermeables y capaces de contener líquidos).

Para los Lules y su relación con la miel citamos a Lozano:

> Las abejas que fructifican tanta dulzura, tienen siete especies que distinguiremos con los nombres que les dan en su lengua los indios Lules, una de las naciones principales del Chaco. Abeja yamacuá, que suena en español abeja mestiza, es del tamaño de una mosquita roja como las que se crían en el vino. Estas labran rica miel y preciosa cera de color amarillo. Abeja moromoro llamada yalamacuá, es semejante a las abejas de Europa, aunque menor. La miel y cera es la mejor entre todas las especies y tira a blanca. Abeja negra menuda dicha aneacuá; tiene la colmena debajo de tierra, su miel es agridulce; la cera de buena calidad, aunque algo negra. Abeja negra grande, que tiene por nombre cueshumueacuá, labra miel rica; pero sin cera, como las dos que se sigue porque aunque forma sus panales como las de Europa, la materia es de palo o de paja podrida. Abeja lechigüana llamada coalecsacuá, es la que cuelga los panales en ramas de árboles; la miel es dulcísima parecida en todo a la de España. Otra abeja de lechigüana, se dice amilacuá; su fruto es en todo parecido a la que acabamos de referir, pero se diferencia en que labra sus panales mucho mayores y pegados, o en tierra a los pajonales, o en los árboles a sus troncos. La última especie es una abejita de color ceniciento, tan menudo, que apenas se divisa. Labra la colmena

> en troncos de árboles, y su miel es tan agria como zumo de limón; la cera es ni más ni menos que la liga, en color, virtud unitiva y las demás cualidades. Todas estas especies se crían sin el menor beneficio (Lozano 1941: 46).

Se desprende que los Lules conocían siete especies diferentes de abejas, además de cuatro de avispas (Lozano 1941: 54), lo que habla por sí solo de la importancia que tenía la miel en su cultura, si nos atenemos al hecho etnológico de que la riqueza del vocabulario está en proporción directa con lo que el producto o la acción representa para la subsistencia de esa misma cultura. Y para terminar aquí con Lozano, anotamos del mismo autor, la utilización por los indios de las pieles de "conejos, liebres y cuyes" para confeccionar odres donde guardar la miel (Lozano 1941: 52).

Con estos testimonios podríamos considerarnos satisfechos, pero convendría agregar una nueva cita ya que la misma, del misionero jesuita Bernardo Castro, recogida por Guillermo Furlong en su *Entre los vilelas de Salta*, se refiere a la descripción de la región donde se instaló la Reducción de Petacas. Por ende, estrechamente vinculada a nuestra zona:

> Los bosques de aquel país están llenos de colmenas de miel, de variedad de abejas; diré algunas que me acuerdo por su especialidad: sea la primera, unas que trabajan sus col menas debajo de tierra; son pocas en cada colmena las abejas; pero la hacen grande, de suerte que de cada una saldrán dos frascos de miel, y la cera es muy rica; para sacar esta miel los Indios meten una vara por la puerta, que tienen las abejas para entrar y salir, hasta que liega la punta de la vara a la colmena, y de esta suerte les sirve de guía y de tapa para que no se ensucie la miel; de ordinario tienen que cavar vara y media. La otra especie es de las que llaman perezosas, por ser muy poco lo que trabajan, pues en cada colmena sólo se encuentran cinco o seis dedales de miel; más con tal abundancia de colmenas que en cada tronco o árbol hay ordinariamente diez o doce colmenas. La que llaman trompeta es una especie de abeja que labra una muy grande trompa por boca de sus colmenas y por dentro de la entran y salen a sus colmenas. La que llaman Negra es la abeja mayor y tiene un aguijón con que pretende defenderse de los envidiosos que quieren quitarle su trabajo; son las colmenas mayores que hay en todo el país, que de cada una se sacan 5 o 6 frascos de miel; las que llaman boca de arena, porque labran la boca de su colmena de un betún hecho de arena y cera, sus colmenas son pequeñas, pero de cada una se saca cera como para llenar una botella. Las abejas que llaman moro-moró dan doblada miel que estos últimos, y exceden a todos los referidos en lo delicado de su cera y miel; pero los que exceden a todos así en la consistencia y

> blancura de su cera como en lo delicadísimo de su miel, son los que llaman criollos o mestizos; su colmena no es la mayor, ni tampoco de las menores. Se saca de cada una de sus colmenas dos frascos y medio o tres de miel. Hay también multitud de avispas negras que Labran delicada miel; de éstas las unas trabajan sus panales en los campos, entre las yerbas y pastos. Son redondos estos panales, y serán del tamaño de una sandía de las mayores; otras hacen sus panales pendientes de las ramas de los árboles y éstos son menores, y de varias especies. (Furlong 1939: 97-98).

Las citas nos llevan a concluir en la importancia vital que la miel tenía para las culturas aborígenes. El uso de la cera, por el contrario, no alcanzaba igual medida. Pero la cultura invasora le encontrará una rendidora aplicación ya que la necesitaba para satisfacer uno de los tantos requerimientos de su más compleja estructura.

La cera y la miel para los españoles

El ya citado Nordenskiöld señala que:

> Es natural que haya habido en la literatura de la época del descubrimiento de América un cierto interés por las abejas y la cera, esta última había sido, comenzando el siglo XVI, muy apreciada para la iluminación. La miel en esa época era utilizada como reemplazante del azúcar, la cual era rara y cara. Cuando el cultivo de la caña de azúcar comienza, la miel pierde su importancia y el interés (Nordenskiöld 1929: 169).

Durante la Baja Edad Media se impuso la iluminación a vela de cera y desde el siglo XV, la cera de abejas es considerada el símbolo de la carne de Cristo. Grandes cantidades de velas se utilizaban en oficios religiosos y fiestas mundanas. Los españoles trasladaron esas prácticas a América y la sociedad colonial se constituyó en una gran consumidora. Ante la imposibilidad de traerla de la metrópoli se apeló a la cera del Nuevo Mundo, a pesar de que por su color pardusco, por naturaleza o deficiencias en el beneficio, no era tan apreciada como la amarillenta europea. El boato virreinal de Lima efectuó un verdadero derroche de ese material, tal como nos lo describe Ricardo Cappa (Cappa 1893: 112-125) A Lima debemos agregar la demanda de todos los otros centros españoles.

Al contacto con el blanco, el indígena chaqueño se constituyó en proveedor de un elemento que hasta ese momento recogía sin mayores aplicaciones. En una entrada contra los tobas, taguayos y mocovíes llevada a cabo en 1671, el comandante de los españoles les propone que de mantenerse fieles a ellos "[...] con el comercio entre los españoles tendrían salida y podrán expender los géneros de su país, como miel, cera, pescado, cueros y otros rescates que ellos

adquiriesen, llevando en trueque hachas, cuñas y otros instrumentos de que ellos necesitan [...]" (Lozano 1941: 205-203).

La cera y la miel eran unos de los primeros y principales recursos para los españoles afincados en Santiago del Estero y en el borde oriental de la gobernación de Tucumán en general, cuyas fronteras llegaban hasta el río Salado. Después de la fundación de Santiago del Estero en 1553, los soldados avecindados en ella se veían recompensados de sus penurias y falta de recursos por las "[...] gruesas cosechas de cera y miel que entonces sacaban de los bosques no muy constantes del río Salado" (Lozano 1874: 137).

La cera y la miel se exportaban a Chi1e, Potosí y Perú (Lizárraga 1928: 218). Bajo el gobierno de Juan Ramírez de Velazco (1586-1593) el comercio "tanto de Santiago como de las otras ciudades tucumanas, consistía en enviar a Chile y al Perú los productos de la tierra, como ser ganados, miel y cera, cochinilla, pastel, añil, raíces con gualda y algunos tejidos groseros que se hacían [...]" (Lizondo Borda 1942: 132).

Esta situación se mantiene no solo en el siglo XVII sino también en el XVIII. Caillet Bois, en su estudio de este siglo en Tucumán, distingue a la cera como renglón de: importancia. Se extraían anualmente de trece a catorce mil libras, "las cuales beneficiadas al estado de pasta se vendía a tres reales la libra" (Caillet Bois 1942: 107) y se transportaban a Chile y a las provincias del Perú, "en petacones de catorce arrobas por carga, cuyo flete estaba determinado en dieciséis pesos por carga" (Caillet Bois 1942: 113).

El mismo autor hace conocer los precios de venta de la cera y la miel. En 1789 valía la "cera concentrada a 10 $ la arroba en pasta" y la "miel a 4 $ el odre de 1/2 carga". La importancia de la cera como producto básico de la economía se puede también apreciar en épocas de calamidades o sequías, cuando el Cabildo de Santiago del Estero se apresuraba a fijar "precios máximos" en defensa de sus finanzas. Así en 1763, se fija "la sera negra a quatro rr.s y la blanca que llaman ligada a cinco rr.s y la pasta a seis rr.s. libra [...]" (Cabildo de Santiago del Estero 1942: 365-366), o cuando el mismo Cabildo necesitaba fondos grava con impuestos a las carretas y a la cera (Cabildo de Santiago del Estero 1941: 110). Todo este movimiento comercial alrededor de la cera y la miel, contaba con el aparato socio-cultural para obtenerla y mercarla, que se centraba alrededor de la figura del melero.

El melero

Podríamos definir como melero a la persona que se dedica a extraer miel y cera de las colmenas silvestres de los bosques chaco-santiagueños, con el objeto de consumirla él y su familia y/o comerciarla. La primera mención sobre esta denominación que conocemos, se halla en un informe del Padre Pedro Juan Andreu, fechable alrededor del 1740, en donde manifiesta que "[...] tuvo noticias de los Omoapas (una parcialidad de los indios Vilelas) por unos meleros o mercaderes de cera [...] cuando entraba algún mercader a comprarles la cera, único negocio que hacían" (Furlong 1939: 129).

El P. Andreu usa "melero" como sinónimo de mercader de cera y así debería ser en el primer tiempo, en que habitantes fronterizos o mercaderes entraban en contacto con los indígenas del monte para obtener lo que, como habíamos visto, era un artículo de importancia en la economía colonial, sin tomarse ellos el trabajo de hacer la recolección. De efectuarla ellos mismos no obtendrían la cantidad necesaria para justificarse como buen negocio. Otro doctrinero jesuita, el Padre Bernardo Castro, en 1760, al ocuparse del bautismo de los indígenas dice:

> Es de advertir que esta nación tiene por costumbre entre los amigos tomarse uno el nombre de otro, y como estos indios andaban por los montes por donde los mestizos y mulatos del Salado andaban sacando miel y cera, allí se juntaban con los indios, ya este mestizo se hacía amigo de este indio, ya el otro mulato hacía amigo al otro indio, regalándole ya una cuña, ya un poco de maíz, ya un pedazo de carne seca, ya algún caballo, para de esta suerte sacar a los indios cuanta cera tenían; con esta ocasión tomaban los indios los nombres de sus amigos cristianos y las indias tomaban los nombres de sus amigas las mujeres de dichos meleros [...] (Furlong 1939: 103).

Y en otra ocasión:

> [...] tuvo avisos como algunos meleros del Salado (llaman meleros en aquel país a los que viven del ejercicio de buscar cera y miel de los bosques) andaban en aquellas cercanías y si llegaban a saber el cambio de pueblo, irían a donde estaban los indios y los llevarían a los bosques, o los volverían otra vez al Salado, fue preciso que el padre Ruis caminase adonde estaban los Vilelas para impedir los inconvenientes que se seguirían de que dichos meleros tratasen con los indios [...] (Furlong 1939: 96).

Tenemos, pues, ubicado a nuestro personaje: mestizo o mulato, buen amigo del indio para poder obtener, a cambio de productos europeos, principalmente cera

de buena ubicación en el mercado colonial. Los jesuitas manifiestan también su disconformidad por la presencia de estos meleros, pues al fin y al cabo el indio en ese momento representaba, para unos y otros, las fuentes de aprovisionamiento de una mercadería preciada.

En las Actas del Cabildo de Santiago del Estero, también se plantean las pugnas entre los comerciantes de la ciudad y los que andaban en los montes. En 1740 se manda a los que quisieran adquirir la cera y no se habla de la miel que traten directamente con los comerciantes ciudadanos, ya que sólo éstos pueden mercar con la frontera del Salado, los que trataban directamente con los indios, cambiando aguardiente por cera y así no se podían controlar los impuestos, y los comerciantes de la ciudad no obtenían beneficios, por desviarse la mercadería (Cabildo de Santiago del Estero 1941: 376-377). En 1773, ante una presentación del Protector de Indios, el Cabildo resuelve:

> atendiendo a que los mercaderes que concurren al río Salado al comercio de será y otros efectos que produce en donde se benefician más de ciento cincuenta mil libras de será por cuyo rescate introducen géneros de Castilla, de la tierra y otros sin manifestación al teniente de oficiales reales ni presentación a nuestras justicias para que les concedan la licencia de introducción de cuyo clandestino comercio resulta el Rey perjudicado en sus reales intereses por razón de alcabalas en sus ventas compras y reventas, todo lo cual tenemos presente como escandaloso de sus latas estadas y habitaciones. Por lo cual de común acuerdo resolvemos que los mercaderes no residan más de quince días [...] (Cabildo de Santiago del Estero 1946: 341-2).

Otras referencias sobre el melero podemos obtenerlas en las Reflexiones que a Miguel Rubin de Celis le sugirió su expedición en búsqueda del Mesón de Fierro, llevada a cabo en 1783 en pleno chaco-santiagueño. He aquí fragmentos de su relato:

> La subsistencia ordinaria de los avitantes del Salado consiste en el trabajosisimo, y poco lucrativo oficio de meleros; asombra la abundancia que hay de miel en los montes de mi tránsito, criase en los árboles, y desde luego se puede asegurar que siendo estos innumerables la 20 parte de ellos tienen Colmenas, en algunos hay hasta cinco. Las especies de Abejas son también cinco, llamadas negra, mestizo, tiuzimi, moro-moro, y Trompeta, la negra es la que da más Cera, y semejante a nuestra Abexa de Europa. La moromoro, mejor Cera y miel. La tiuzimi peor en vondad, y Cantidad es semejante a una garrapata; la Trompeta toma su nombre de la configuración que (en) el esterior de los Arvoles forman con la zera. Saldrán todos los años del Salado, sobre quarenta mil libras que se distribuien en el Perú, y Reino de Chile. Falta el conocimiento del

> buen veneficio de la zera, de la que puedo asegurar ser tan buena como la aclamada del Levante y poderse con vastante Población, estraer quanta necesittase nra Península. Sacan las Colmenas los auitantes del Salado, con unas Cuñas de fierro, colocadas á modo de acha. La estraen con más avaricia que ignorancia, pues jamas dexan pie en las Colmenas, para que no las avandonen las Avejas. Lo contrario hacen los Yndios varvaros vecinos, que jamás las apuran, y por esto, cuentan por mucho tiempo con una misma Colmena: Si en alguno llegase á poblarse este Pais, deveria la Policia fixar el metodo de Sacarlas (Caillet Bois 1932: 552).

Es pues el melero un personaje marginal e indeseable para la sociedad ciudadana, aunque un sector de dicha sociedad es el primer beneficiado con esa actividad, mediante la exportación de la cera. Errante, no tiene motivos para asentarse ya que lo que busca se mueve, sea el indio poseedor de la cera y miel, sea la fluctuación de las zonas ricas en panales. De ahí que no encontremos en este período poblaciones estables, hasta la llegada de las Reducciones jesuíticas que por otros motivos llevaron su acción hasta estos lugares. Pero sólo el melero es capaz de introducirse en esos montes recorridos por indios no ciertamente pacíficos y en un medio geográfico donde la falta de agua puede ser la trampa mortal para el aventurero.

Este primer período .es el del melero típico o sea el del que vive exclusivamente de la cera y la miel, ya sea como recolector o como acopiador de lo recolectado por el indio. La actividad no desaparecerá con el tiempo –subsiste hasta nuestros días– pero es en esta época en que adquiere su plena vigencia. Recién a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se introduce la actividad ganadera como la básica de las actividades económicas de la zona.

La fecha considerada como la que indica la finalización del período, 1810, se propone en vista de que marca el comienzo de las luchas por la independencia, que aislarán al país de los mercados extranjeros, Lima y Chile, desapareciendo las principales plazas de colocación. Más tarde aún, la introducción de otros sistemas de iluminación, hará perder importancia a la cera como tal. Durante los períodos posteriores encontraremos a la melería, como complemento de los ganaderos y como distracción o necesidad del hachero del obraje, sin entrar a gravitar en el mercado comercial. Para 1885, Alejandro Gancedo, en su Memoria Descriptiva, apunta que "La abundancia tal vez de colmenas que tenernos en el bosque y que está a merced de todo el mundo, y el ínfimo precio por que se vende la miel, ha contribuido para que no nos dediquemos, ni por curiosidad, a la crianza de las abejas [...]" (Gancedo 1885: 167). Por último, en una visita que hiciéramos en 1963 a un acopiador de frutos en Monte Quemado, extrema población del norte de la provincia y donde confluyen los productos del todavía desierto del partido Almirante Brown de la provincia del Chaco, nos informó que desde hacía unos

tres o cuatro años había desaparecido por completo la compraventa de miel y cera. Lo que se recolecta hoy día es autoconsumido; la miel como alimento o medicina y la cera para la confección de velas.

Equipo del melero

La figura del melero atrajo en su momento la atención de Ramón Alderete Núñez, que en 1945 publicó los resultados de su Estada en El Palmar, puesto ganadero ubicado aproximadamente a 40 kilómetros de Monte quemado y a más de cien hacia el oriente del río Salado. Allí contó con valiosos informantes, entre los que se destaca Andrónico Gil Rojas, en la ocasión maestro en el lugar y de largo tiempo dedicado a hacer conocer costumbres y tradiciones de los Copos, a través de sus dos libros El Ckaparilo y Los Tipos de mi Fogón y diversos artículos periodísticos.

Con sus informaciones, las de otros autores y las recogidas por nosotros, trataremos de reconstruir el equipo del melero, partiendo del supuesto de que lo actual está entroncado tradicionalmente con el usado en su momento. Es de hacer notar que la vestimenta del hombre y los elementos con que se protege al caballo, son los mismos que los utilizados por todo aquel que deba transitar por el monte, ya sea para melear, buscar hacienda o cualquiera otra tarea que requiere resguardarse del monte espinoso e intrincado.

Vestimenta del hombre

La vestimenta utilizada por el hombre consta de cuatro elementos, "todos ellos confeccionados en cuero crudo o en vaqueta, de animal bovino. l. *Coleto*. Consiste en un saco cuyo frente y espalda es de una sola pieza de cuero que llega hasta las rodillas. Las mangas están adosadas y son lo suficientemente largas como para cubrir generosamente las manos. La parte delantera se cruza entre sí, reteniéndose con un cinturón o llevándose suelto. No posee botones u ojales. La parte de los hombros y las mangas se cosen con fino tiento. Lo que correspondía al pelo del cuero se lleva hacia dentro y lo de la carne hacia afuera. 2. *Pernero*. Nosotros no hemos recogido las voces guardacalzón y caricantina que trae Alderete Núñez y Millán de Palavecino. Por otra parte el documentado por nosotros, difiere En algo con los descritos por esos autores. Consiste en una especie de delantal que cubre las piernas, el pecho y el abdomen del hombre. Hoy día esta prenda es reemplazada por un pantalón de lona blanca con una abertura trasera desde la cintura hasta el comienzo de la pantorrilla de cada pierna. En el *pernero* de cuero una o dos presillas ajustan la prenda a las piernas. 3. *Sombrero retobado*. Sobre un sombrero de fieltro se adosa a la zona correspondiente a la copa, cuero crudo o de vaqueta, dejando el ala libre. Los autores citados registran la voz casco para el

sombrero confeccionado íntegramente en cuero. 4. *Ojotas*, *ushutas* u *oshotas*. La típica ojota andina de cuero. En la actualidad es escaso su uso.

La señora Millán de Palavecino, siguiendo la información de Nieves de Hoyos Sancho, atribuye como lugar de origen de estas prendas a la región de Extremadura, en España, y señala su dispersión en América. Son utilizadas en las zonas del "espinal": Chaco argentino, Chaco boliviano y el "sertao" brasileño (Palavecino 1960: 101-104).

Elementos protectores de la cabalgadura

El melero se moviliza a caballo o a mula. Al igual que el hombre, el animal necesita ser protegido de las espinas. Para ello le colocaban las siguientes prendas: l. *Pechero*. Pieza de cuero crudo de vacuno u oso hormiguero (Alderete Núñez) que cubre el pecho del caballo o mula, colgado de la cruz, con un tiento. 2. *Botas*. También de cuero crudo, se le adosaban sólo a las manos hasta la altura de 1 metro aproximadamente. Según uno de nuestros informantes, Don Viviano Risso Patrón, son "dos lonjas sueltas que tienen unos tientos, abiertos, que se le bajan por encima del cogote, o sea la paleta, y luego le embrama los brazos con esos tientos" o sea que serían una adaptación del pernero humano. 3. *Guardamonte*. Aunque esta prenda sirve para proteger al jinete, ya de por sí protegido con el pernero y el coleto, se suspende del apero y de cierta manera sirve para resguardo del animal, pues aparta las ramas impidiendo que lastimen los cuartos traseros. Es también de cuero crudo; el lado del pelo hacia adelante y el de la carne hacia el jinete. Las dos piezas son independientes una de la otra y están unidas por la parte superior con un grueso tiento que apoya en la parte anterior del apero. La parte sobre la que apoya la cara interna de la pierna del jinete y que ayuda a sujetarlo se llama coma. Los dobleces de la parte superior, que dan mayor rigidez a toda la pieza, se denominan alas.

Ubicación de la colmena y extracción de la miel y cera

Los mejores meses para la extracción de miel y cera son los de abril, mayo y junio, cuando ya todas las abejas se han desarrollado y vuelan fuera de la colmena. Para la primavera y verano la abeja está criando sus descendientes y por lo tanto, la abundancia de miel es menor y se corre el riesgo de aniquilar a las crías. A pesar de las quejas de diversas fuentes contra la depredación del hombre, es notable cómo, a pesar de ella, es posible todavía encontrar profusión de colmenas en el monte, aun en zonas superexplotadas como las del margen del río Salado. No sólo lo atribuimos a su extraordinaria abundancia, sino también a que el indígena, el melero y hasta el paisano actual, respetaban bastante las épocas de recolección.

El P. Vicente Olcina se queja de la actitud depredadora de los indígenas, y de paso nos documenta las técnicas de ellos para ubicar el panal:

> Este solo renglón (el de la cera y la miel) fuera una finca considerable para las nuevas reducciones, si fuera más permanente, pero el mal es que luego se acaba por el método y gobierno de los indios, que no saben aprovecharse de nada sin destruirlo. Los que cortan el árbol para coger la fruta, ¿qué mucho que para recoger la miel destruyan las abejas? Con efecto sucede así, porque luego que con una cuña han hecho en el tronco un agujero bastante para meter la mano, por la parte que conocen esta la miel, lo arrebatan todo; sin reparar que juntamente con la miel salen también muchas abejas, sin dejarles provisión alguna a las que quedaron libres de sus manos, para poderse mantener en los días destemplados y lluviosos, en que no salen de sus colmenas (Furlong 1939: 29).

En la abundancia no era difícil ubicar al panal y si la especie de abejas lo hacía oculto en los troncos, signos exteriores como el tamaño del orificio, la presencia del pájaro carpintero y del oso hormiguero, golosos por la miel, daban la señal al melero. Otra técnica era seguir con la vista el vuelo de las abejas y las avispas, hasta ver dónde se introducían. Esta técnica era la practicada por los indios:

> El modo que tienen los indios en buscar estas especies de panales que fabrican las avispas y sacarlos es como sigue: se ponen a la ribera del río o lagunas y están observando las avispas que vienen a beber y cuando se levantan observan su vuelo; si la avispa se sube muy arriba la siguen con la vista (que la tienen muy perspicaz los indios) porque es señal que tienen su panal muy distante; cuando encuentran estos panales arrancan los indios una rama de los árboles, y con ella dan un ligero golpe sobre el panal, y lo están meneando con la rama hasta que todas las avispas huyen porque no les hieran sus aguijones, que son terribles (Furlong 1939: 98).

Este procedimiento es para "bajar" la bala de las avispas lechiguanas, camoatí o mestizo, que son otras tantas especies que hacen sus panales suspendidos de las ramas de los árboles o arbustos, y lo hemos visto aplicar a los recolectores actuales. Para las especies que hacen sus colmenas dentro de los troncos de los árboles el procedimiento para extraerla es otro. Alderete Núñez describió el equipo y el modo:

> El equipo necesario para la recolección de la miel estaba formado en primer término, por un cinchón de cuero de ocho centímetros de ancho por un metro de largo, más o menos, que rodeaba la cintura; prenda que

> se completaba con un torzal, pequeño lazo de tres metros de largo, más o menos, de dos hebras de cuero. Valiéndose de ambas piezas, resultaba posible trepar hasta las más altas copas de un quebracho o algarrobo, en donde con el hacha o cuña separarían más tarde la colmena del tronco a la que se encontraba adherida. . . Se sostiene por medio del cinchón que sujeta su cuerpo y del torzal que envuelve el tronco del vegetal. En esta forma su cuerpo descansa inclinado y formando un ángulo agudo con el árbol: el vértice de los pies y el torzal nos daría la medida del ángulo (Alderete Núñez 1945: 46 y 50).

De esta manera el individuo puede sostenerse en la altura y trabajar libremente con los dos brazos. Esta técnica es también semejante a la indígena como se puede percibir en la lámina LXXXVII de la obra de Paucke (Paucke 1944).

Con la *cuña* o hacha del melero, instrumento parecido al hacha pero de un filo de un tercio menor y muy alargada del ojo al filo, además con el mango más corto, el melero percute sobre el tronco o rama donde sospecha está ubicado el panal, y de acuerdo al sonido tiene idea de la importancia de la colmena. Una vez delimitada le saca cuidadosamente la madera hasta dejarla al descubierto y la extrae lo más entera posible. Extraída se volverá o se tratará de reconstruir los panales. Es norma que nunca se abata un árbol para extraer la colmena.

Abierta la colmena su contenido es vaciado en el tupo, recipiente cilíndrico de cuero crudo de unos 15 cm. de diámetro y 30 de alto. La abertura de la boca se arma con una varilla flexible sobre cuya circunferencia se pliega el cuero cosiéndoselo con tiento. De este recipiente se transvasa a las *árganas*, recipientes de mayor contenido, realizados con el cuero de un ternero cosido por el vientre y donde el cuero de las manos del animal sirve de manija de sostén. Estos recipientes se cuelgan de las cabalgaduras como alforjas. En el campamento de los meleros el contenido de las árganas, se vacía en los *odres* (para Alderete Núñez *árganas* o *yoles*) hechos con el cuero de un vacuno adulto.

Para extraer la miel que queda en el fondo del hueco y que recibe el nombre de chiama, se apela a la *sajasta* (liquen parásito de los árboles) que a modo de esponja chupa los restos de miel. Para las colmenas de la *allpamiski* que se encuentran bajo tierra, también tenían los indígenas manera de extraer la miel:

> [...] unas que trabajan sus colmenas debajo de tierra; son pocas en cada colmena las abejas, pero las hacen grande, de suerte que de cada una saldrán dos frascos de miel, y la cera es muy rica; para sacar esta miel los indios meten una vara por la puerta, que tienen las abejas para entrar y salir, hasta que llega la punta de la vara a la colmena, y de esta suerte

> les sirve de guía y de tapa para que no se ensucie la miel; de ordinario tienen que cavar vara y media (Furlong 1939: 97).

Este procedimiento aún se sigue al igual que este otro:

> para extraerla se radica a pala una excavación cilíndrica de radio de 0,50 metros, tomando como punto céntrico la boca y dejando un pequeño promontorio de tierra en la dirección que por ésta se supone que está colocada la colmena, hasta llegar a ella; después de lo cual no hay ninguna dificultad para sacarla (Gancedo 1885: 168).

Para la preparación de la cera el método que se aplicaba y que aún se aplica es el siguiente. Dentro de un gran recipiente se coloca la cera, a la que, a mano se le exprime la miel, juntamente con agua y se la hace hervir durante un buen rato, revolviendo la mezcla con un palo. Cuando se enfría aparece la pasta dividida en dos capas, la de arriba, más gruesa, es la cera pura y la de abajo, los residuos, llamado *borra* y que se descarta.

La meliada en la actualidad

Como ya adelantáramos, la comercialización de la cera y la miel, prácticamente ha terminado, pero no la acción de recolectarla. Lo obtenido es consumido por el recolector y su familia. Sustituye en la alimentación al azúcar, especialmente en el mate, que en esta zona se gusta muy dulce. Además se consume la miel mezclada con maíz molido y tostado o simplemente sola o acompañada con pan.

En medicina es también utilizada interviniendo en varias recetas. La cera en cambio, es aplicada casi exclusivamente en la confección de velas. Estas, a su vez, no se usan en la iluminación doméstica, ya que el mechero de querosén o el farol han reemplazado su uso, sino en las *veladas* de santos o difuntos.

Para confeccionarlas, tarea a cargo de las mujeres, se hace una lonja de cera de 2 o 3 cm. de ancho, sobándola con los dedos y ayudándose con saliva, hasta hacerla blanda y fina. Previamente se cortan palitos de largo variable, de acuerdo a la altura que se quiere dar a la futura vela; sobre los mismos, una vez sacada la corteza y alisada la superficie, se envuelven tiras de género de algodón, también de 2 o 3 cm. de ancho, en forma de espiral y de manera que cubra toda la superficie del palito. Sobre el género y en la misma forma que éste se envuelve la lonja de cera. El palito y el género hacen de pabilo.

Durante las *veladas al santo*, velorios o días de difuntos que he presenciado estas velas superan en abrumadora proporción a las velas industriales. Se debe

tener presente que desde el siglo XV, por lo menos, la cera de abejas simboliza la carne de Cristo y que en liturgia es aconsejado su uso para confeccionar las velas destinadas a los servicios del culto.

También son de cera de abejas del monte las velas llamadas hachas que no se encienden, pero que acompañan al cadáver en la noche del velorio. También en la ya más heterodoxa *telesiada*, la copa con que se beben las siete copas de alcohol después de bailar las siete chacareras, es de cera. Hoy día no se organizan premeditadamente excursiones para *meliar*. Si andando por el monte buscando un animal, cazando o hachando, el hombre topa con una colmena, extrae la miel y la cera, pero la técnica para extraerla es la misma de épocas anteriores y salvo los voluminosos recipientes (árganas o yoles) que debían contener el producto de una recolección con fin distinto, el equipo es idéntico.

Todo esto hace que se mantenga vivo el recuerdo de las expediciones para *meliar* y este término, como el de *melero*, y todas las actividades que lo rodeaban, forman parte del patrimonio vivo de la cultura del norte santiagueño.

La Reducción de Petacas

A este período del Melero, corresponde el emplazamiento de la Reducción de San José de Petacas o Petacas, así como también el resto de las reducciones jcsuítica3 levantadas sobre el río Salado-Juramento. Los restos de la reducción presumimos que son los existentes en la actualidad, al sudoeste del actual San José del Boquerón, en el departamento Copo. Estas reducciones fueron emplazadas para tratar de someter a los indios chaqueños que invadían las poblaciones españolas, más allá del río Salado.

La de Petacas fue establecida con indios Vilelas que desde 1735 estaban reducidos en San José de Vilelas, una reducción emplazada en las cercanías del actual Matará. La razón de su traslado al Norte, ocurrido en 1761, fue porque Petacas era:

> Una de las puertas determinadas por donde salían los infieles años antes a hostilizar la jurisdicción de Santiago y asolaron la jurisdicción de San Miguel de Tucumán, reduciéndola a tan lastimoso estado que sus vecinos dentro de la misma ciudad no se tenían por seguros (Furlong 1939: 99).

Parece ser que la indiada no duraba mucho tiempo reducida, y por cualquier motivo ganaba de nuevo el monte, escapando a la disciplina jesuita. Es conocido el hecho de la imposibilidad de esta empeñosa orden para reducir a pueblos de cultura cazadora. Solían los padres internarse en el Chaco hasta el Bermejo, para traer a los indios que debían poblar sus reducciones. Petacas fue poblada

especialmente con Vilelas y sus parcialidades, especialmente los Omoapas. En esta tarea de sacar indios colaboraron civiles y militares españoles, que constituyeron los troncos originarios de las familias aún existentes en la zona.

El padre Bernardo Castro dejó una descripción sobre el lugar elegido para el nuevo emplazamiento:

> El sitio del pueblo es hermoso, pues está en una loma alta de tierra sobre el mismo río en un campo grande coronado de una cinta de arboleda alta que encontrándose una y otra extremidad con el río forma una vistosa media luna; corre el río por una caja profunda y por ambas riberas tienen grandes lagunas que encadenadas unas con otras, por casi cien leguas, le sirven de muro. Así las lagunas como el río en tiempos de agua que son por espacio de casi cinco meses, es tanta el agua que traen, que desparramándose por una y otra banda fertilizan los bosques y campos por muchas leguas, de suerte que en el rigor del invierno, se muestran sus campos risueños prados, y así sirven de pingües dehesas para los ganados [...] (Furlong 1939: 97).

Siguiendo su política de autoabastecimiento los jesuitas sembraron sementeras, trajeron ganados y, aprovechando lo que la naturaleza les brindaba, se dedicaron a efectuar excursiones meleras dirigidas por ellos mismos o aprovechando lo recolectado por los indígenas. Están los testimonios del aprovechamiento de esa mercadería para el sostén de las reducciones:

En el pueblo de Valbuena, los dos o tres primeros años de su fundación, recogieron los indios seis u ocho mil libras de cera por año; y "[...] este solo renglón fuera una finca considerable para las nuevas reducciones" y los indios "la miel se la comen y la cera, o la vendían, o la entregaban a los misioneros que se la pagaban en ropa, cuñas, hachas, etc. (Furlong 1939: 97 y 142).

Evidentemente los padres jesuitas acopiaban y comercializaban la cera y la miel que obtenían de los indios, pues en la defensa que hacen del informe que en su contra hizo el Gobernador Manuel Campero, manifiestan que:

> [...] lo que muchas veces decían que atesorábamos, era porque cada año iban los indios a los bosques, unas veces unos, otras veces otros por algunos días a traer alguna cera, la cual el Misionero les pagaba dos tantos más de lo que valía, pues por diez o doce libras de cera bruta que traían les daba ropa para vestirse, cuchillos, cuñas y otras cosas que pedían. De esta misma cera se gastaba en sus entierros, casamientos y bautismos y demás funciones de la Iglesia. Esa cera se labraba y con el sebo y cueros que se recogían de las vacas que mataban para comer, se enviaba a la

> Procuraduría de aquellas Misiones en Salta y el producto de estas cosas, junto con el sínodo que allí se cobraba, se empleaba en cosas que eran necesarias para mantener a los indios [...] (Furlong 1939: 148).

Además en la carta del Gobernador relacionada con la expulsión de los misioneros se dice a los indígenas que "[...] os aprovecharéis del fruto de vuestras haciendas, de la miel y cera que sacaréis de los bosques [...]" (Furlong 1939: 153). Pero además de la recolección y comercialización de la cera y de la miel, la gran introducción de los jesuitas fue la ganadería. En el inventario realizado en la Reducción de Petacas, con motivo de la expulsión de los misioneros, se habla de 4.500 cabezas de ganado vacuno, 350 yeguas, 120 caballos, algunas mulas, 500 cabras y ovejas y 120 bueyes (Furlong 1939: 155-156).

Las reducciones jesuíticas sobre el río Juramento-Salado tuvieron trascendental importancia para la región: fueron los primeros núcleos de población estable, después de la destrucción y despoblamiento de Concepción del Bermejo, Esteco, etc. Permitiendo el afianzamiento permanente de españoles y criollos en sus establecimientos ganaderos, que será la actividad que predominará durante el siglo posterior.

Producida la expulsión de los jesuitas, las reducciones pasaron a manos de los franciscanos, para desaparecer con el tiempo. Las ruinas de la reducción de San José de Petacas, pueden todavía advertirse, a pesar de la invasión de árboles y del fachinal y la precariedad de las primitivas construcciones de madera, barro y paja. Pero quedaron en pie vigas y postes de quebracho colorado como testigos de aquella reducción.

Segundo período: del ganadero (1810-1930)

Aunque hay constancias de la existencia de vacunos alzados después de la despoblación de Concepción del Bermejo que conformaban verdaderas va querías, pues según el P. Lozano los pobladores salían a cazarlas, no dice con qué fines, y regresaban con ocho o diez mil cabezas (Lozano 1941: 52), consideramos que la gran impulsora de la ganadería en nuestra zona, fue la instalación de las reducciones jesuíticas.

Alentados por las reducciones y el paulatino retiro de los indígenas, ya sea monte adentro o por circunstanciales estadías en las misiones, se fueron asentando españoles y criollos, como ganaderos y colaboradores de los jesuitas. En 1770 el Cabildo de Santiago del Estero nombra jueces pedáneos para el "partido de las

estancias nuebas, Salado arriba" (Cabildo de Santiago del Estero 1946: 143) que correspondería al de los actuales Copo y Alberdi.

La misma fuente nos da otro indicio. Ante un ataque de indios a un comerciante cerca de la Reducción de Petacas, el Gobernador pide al Cabildo que se ocupe del problema para vigilancia y custodia ya que el funcionario destacado en la frontera:

> [...] para conservarse en el pueblo necesita para su custodia cuando menos una docena de hombres amunicionados de bala y boca porque la Reducción no tiene con qué mantenerlos, y lo mismo escribe el dicho Sargento Mayor [Juan de] Cuellar en carta de la misma fecha representando también cómo la gente de aquella frontera se compone solo de peones con chavados de aquellas estancias [...] (Cabildo de Santiago del Estero 1946: 214-215).

Estos ganaderos, una vez retirados los jesuitas, obtuvieron en propiedad las tierras que ocupaban las misiones. Martín de Moussy, en dos oportunidades de su Descripción señala el paso de la reducción a estancia: "[...] una serie de reducciones escalonadas sobre el Juramento, del cual los emplazamientos están señalados por estancias [...]" y al hablar de nuestra conocida San José de Petacas, dice que una "misión de los Jesuitas sobre el río Salado, formada por Indios Vilelas, se ha transformado en una estancia" (Moussy 1864: 225 y 351).

En un expediente existente en la Dirección General de Geodesia del Ministerio de Obras Públicas de la provincia de Santiago del Estero, encontramos el pedido que efectuara el ya citado Juan de Cuellar, para que se le otorgara en propiedad el lugar conocido como "El Seival", que por lo que hemos podido documentar, se trata de los terrenos de la reducción de San José de Petacas. En el citado expediente encontramos el siguiente extracto de título:

> En la ciudad de Santiago del Estero en Noviembre 4 de 1777, el sargento mayor Don Juan de Cuellar, vecino de la frontera del río Salado, jurisdicción cie la ciudad de Santiago del Estero, pareció ante el Gobernador y Capitán General Andrés Mestre, solicitándole se le dé en merced tres leguas de tierra que paresen se hallan bacas y realengas pues aunque las reales ordenanzas no permiten más que una legua a los cuatro vientos, en atensión a mis servicios, y a los de mis antepasados los que nos hemos empleado hasta la edad que demuestro que pasa de 80, y así aquellos como yo hemos gastado nuestro interés o la mayor parte de ellos en dichos servicios como es público y notorio sacando los indios que actualmente permanecen en esta reducción de los parajes incógnitos que habitan cual irracionales; en esta atención se ha de servir

> la justificación de V. S concederme las tierras que solicito, las que se hallan yermas desde el lindero [...] (Legajo 44, dpto. Pellegrini).

Los pedidos se efectuaban ante el Oficial Real, durante la colonia, quien designaba un "comisionado" para que fuera hasta el lugar y tasara el monto del "real derecho a la media anata en la caja real de Santiago del Estero", previa citación de los colindantes.

Los procedimientos de registro, delimitación y posesión tenían todas las características formales de las instituciones de la época; con posterioridad, su precariedad ocasionaría numerosos pleitos. A raíz de los problemas con uno de los colindantes, se produce una actuación solicitada por los herederos de Juan de Cuellar, que nos permite conocer esos procedimientos:

> En el paraje de San Antonio, costa del río Salado, el 5 de mes de julio de 1833, yo el comisionado nombrado por el señor Juez de Primera Instancia me apersoné en el terreno que el documento expresa, encontré el mojón del finado Arce en quebracho colorado de raíz marcado con una cruz, junto a un mistol de brote... que está por cabeza dar posesión a don Pascual Cuellar y pregunté si tenían alguna que contradecir o si sabían si alguna persona a que tuviese mejor derecho aquel terreno, y dijeron que no tenían que decir ni conocían sujeto alguno que tuviese derecho a él... Para lo que pregunté a todos les que estubiesen presentes ya predichos si tenían que contradecir y habiendo, dicho que no, lo tomé de la mano al referido Don Pascual Cuellar y en nombre de la Nación le di posesión bajo los linderos del Río Viejo...amojonando para que lo goce él y sus sucesores, con todos sus montes, pastos y aguadas, arboledas y servidumbres [...] (Legajo 44, dpto. Pellegrini).

Prácticas de este tipo se mantuvieron durante bastante tiempo, La mensura se hacía por medio de lazos y donde daba la medida se plantaba un mojón, se rociaba con agua y se rezaba un padre nuestro y un ave maría (Gil Rojas 1962: 28). Todavía perdura la creencia tradicional de que "los mojones caminan de noche". Esta posesión de la tierra fue la base sobre la cual se estructurarían las estancias. Pero diversas causas, culturales y ecológicas, trasladarían el concepto de importancia social de la propiedad de la tierra a la propiedad del ganado. Hoy podemos recoger ese rasgo que surge también de los recuerdos; narrados por Andrónico Gil Rojas. La riqueza y su prestigio lo daba y lo da la posesión de la mayor cantidad de animales vacunos y muy subsidiariamente la propiedad de la tierra.

Ya sea por pérdida, robo o insuficiencia de los registros, por la subdivisión por herencia, maniobras leguleyas o por el abandono ante el deterioro ecológico, los títulos de propiedad de los herederos de los primeros estancieros fueron pasando

a manos de la burguesía ciudadana que los obtuvo como una reserva o para luego arrendarlos para la explotación forestal a obrajeros, pero ni comerciantes ni obrajeros los destinaron a la explotación ganadera. Los ganaderos permanecieron como intrusos en los terrenos, o emigraron, por razones ecológicas, hacia las tierras fiscales del oriente. Es de hacer notar que los propietarios de las tierras no han cobrado nunca arriendo u otro tipo de derechos sobre el uso de la tierra por los ganaderos.

Según el Censo Nacional Agropecuario de 1960, se tenía el presente panorama en lo que respecta a la "Cantidad y superficie de las explotaciones agropecuarias clasificadas según régimen de tenencia de la tierra" (cuadro No 1). En el departamento Copo:

Cantidad de explotaciones.....	623	Hectáreas
Superficie total.....	116.582	Hectáreas
Propiedad del productor.....	28.093	Hectáreas
Arrendadas.....	–	Hectáreas
Mediero o tantero.....	5	Hectáreas
Usadas gratuitamente.....	18.036	Hectáreas
Tierras fiscales.....	50.031	Hectáreas
En otras formas.....	20.417	Hectáreas

Se desprende que sólo el 24 % de la superficie pertenece al productor y el 76 % restante se reparten entre las usadas gratuitamente, las tierras fiscales y en otras formas.

Marcha hacia el Oriente

Durante todo el siglo XIX, la explotación ganadera se mantuvo en las orillas de los ríos que bañan el occidente del Chaco, ya sea el Juramento Salado o las nacientes del Bermejo o Teuco, aprovechando los pastizales de sus márgenes. Para Santiago del Estero, salvo la franja costera del Salado, hacia el naciente se encontraba el desconocido "Hualamba", como lo llama todavía en 1885 Alejandro Gancedo.

Diversas circunstancias obligaron a los ganaderos a desplazarse hacia el interior, principalmente hacia el oriente, proceso que en la actualidad no se ha detenido, aunque ahora el movimiento se dirige hacia el Norte, o sea la parte occidental del partido Almirante Brown de la provincia del Chaco.

Las causas del traslado podemos atribuirlas, principalmente, al agotamiento de los pastizales e inclusive de las especies arbóreas palatables. Fue causa también la saturación de propietarios de hacienda sobre el río Salado, ocasionada por la subdivisión por herencia de rodeos y tierras. Debemos tener presente que el

elemento aglutinante y de control de los animales lo constituye el abrevadero. Por lo tanto cuanto mayores fueran las tropas, mayor confusión se produciría al bajar a beber al Salado. Cuando la misma persona era dueña de las tierras y del ganado, como era en un principio, el animal tenía un amplio margen para bajar a beber y poder así ser controlado. La última causa, y consecuencia de la primera, fueron las largas temporadas con pestes, que obligaron al criador a abandonar los campos infectados. El departamento Copo tiene, junto con los departamentos norteños de Alberdi y Moreno, uno de los índices más altos de mortalidad de animales vacunos por enfermedades. Desde el 19 de julio de 1959, hasta el 30 de junio de 1960, murieron por esas causas 7.040 cabezas o sea un 11 % sobre el total de muertes de toda la provincia, a pesar de que el total de animales en el departamento no alcanza al 4 % de vacunos de toda la provincia (Censo Nacional Agropecuario 1960: 979).

Para los departamentos orientales salteños el proceso de traslado hacia el interior se atribuye al éxito de las ventas de novillos engordados a campo, que provocó una carrera hacia las tierras fiscales despobladas, fenómeno de traslación fechable entre 1927 y 1934 (Morello y Saravia 1959: 23). Pero este hecho está conectado con el mercado chileno, al cual está destinada una gran parte de la producción del oriente salteño (Denis 1920: 50).

Para el Norte santiagueño, las causas del movimiento adquieren un cariz ecológico. Los testimonios recogidos así lo indican. Alderete Núñez describe el proceso de poblamiento y establecimiento en "El Palmar", puesto ganadero existente al Sudeste de la actual Monte Quemado.

> Corría el año 1912. Un grupo de hombres, habitantes del lado poniente del río Salado, inició la conquista del desierto –tal su expresión– llevado por la circunstancia de que los bosques donde habitaban se encontraban muy talados y su vegetación tan pobre que la vida se hizo insostenible [...] La travesía habría durado más de dos meses y calculaban haber andado doce a quince leguas, Al cabo de ella, llegaron a un lugar que presentaba pequeñas ondulaciones de tierra, casi imperceptibles a simple vista, pero lo suficiente para permitir la formación de algunas aguadas. Asimismo había abundante miel y mucha caza. Y como consecuencia de que la vegetación preponderante era el Yatay, bautizaron el lugar con el romántico nombre de "El Palmar". Pero era necesario agrandar las aguadas. Trabajar la tierra y preparar la región para hacerla habitable. Y resolvieron regresar con la intención de realizar para el año venidero una nueva expedición. Así lo hicieron. Año tras año fue necesario hacer la misma travesía [...] Durante quince años realizaron la misma travesía, agrandaron las mismas aguadas, profundizaron los pozos, hicieron más firmes y habitables sus viviendas y fueron roturando la

> tierra, sembrando sus semillas o criando ya las primeras vacas para la carne. Hemos preguntado: Y cuando llegado el invierno regresaban a la orilla de El Salado ¿quién cuidaba las cosas que dejaban? Y una sola respuesta, demasiado incisiva para dudar todavía de la epopeya de estas travesías, se hacía escuchar: ¿De quién las íbamos a cuidar? El hombre no transitaba estos lugares. Las majadas volvían con nosotros. Alguna vez el oso hormiguero nos robó un tupo que guardábamos para reserva de la próxima venida. Pero de otra cosa no había cuidado. Dejábamos algún cuchillo, recipiente de barro o metal, a la buena de Dios [...] y Dios ponía su bondad haciendo que encontráramos las cosas como las habíamos dejado. Tal vez algún pequeño destrozo sin importancia, y nada más (Alderete Núñez 1945: 57-61).

Por nuestra parte, hemos recabado información durante los viajes que realizamos por el departamento Copo. Uno de nuestros tantos informantes, el señor Viviano Risso Patrón, nacido el 21 de enero de 1902 en Guayacán, a 7 leguas al poniente del Salado, nos relató cómo su padre pobló Pozo El Fierro, a 5 leguas de la actual Monte Quemado y a 17 de Guayacán. Pero dejemos que él mismo nos cuente:

> El trabajo de mi papá fue que vivíamos en Guayacán, que era propiedad de él y luego en el año 1914, siendo yo chico, abrió un pozo acá en el lugar llamado Pozo El Fierro. Cavó pozo de madera y este pozo resultó agua mala. En el año 26 volvió a insistir el trabajo mi papá y se lo trabajó otra vez, y salió agua mala siempre. ¡Pero qué! en el año 29, recién se sintió la vía, vino un perforador que hacía perforaciones a inyecciones de agua, que se llamaba Peregrino Elvía. Este hombre nos hizo una perforación. A la hondura de 90 metros obtuvimos agua dulce. Y lo pudimos poblar. Nosotros anteriormente veníamos de Guayacán, al puesto este de Pozo el Fierro, costeados con carros y zorras de madera, trayendo los víveres para poder poblar acá. El sacrificio que hacíamos anterior a la fecha de que le estoy hablando. Después, cuando lo hemos poblado con agua dulce, lo hemos dejado al puesto de Guayacán. Y vinimos del todo acá a Pozo El Fierro. En esa época vino gente del Palmar. Que era un señor Sisifredo Villalba. En la misma época nuestra. Ese señor trabajó represa. Y se mantenía siempre con la represa cuando llovía, y cuando se agotaba las tormentas se iba a un lugar que se llama Libertad, más adentro, a 16 leguas de este poblado. (Esta zona está) poblada por gente que venía del Salado. Pero poblado sin garantía, porque no se podía hallar agua. En base al sacrificio. Veníamos año a año, en época de diciembre, enero, febrero, cuando las lluvias permanecían. Luego en el mes de junio, julio, agosto, cuando ya se agotaba el agua, volvíamos a nuestra posición llevando la hacienda. (Agricultura) hacíamos miserablemente, principalmente ganadería. (El propósito de venir a este lugar era) buscar

> mejor lugar para las haciendas, pues eran muy lindos. Eran lugares de mucho progreso, mucha verdura, mucho pasto, pero… no había agua dulce. Para nos otros y para la hacienda. Nosotros hacíamos la picada a pulmón, con machete y hacha. Caminos no directos, sino triangulados, porque los montes eran espesos, buscando campos más ralos… Nunca caminos directos porque no se podía, porque eran muy costosos, siempre hacíamos buscando galeras, los cañones, ríos muertos. Mi padre descubrió el lugar por datos de un melero que se llamaba Silvestre Orellana, el que antes habitaba porque era una laguna grande, que siempre llevaba mucha agua. Y allí siempre permanecía esa gente melera. Venían a melear en los meses de mayo, junio y julio y duraba el agua. Y entonces mi papá se enteró de este pozo que era de mucho caudal. Y entonces vino y abrió el pozo, con creencia que era dulce y fue mala. El agua era de represa de lluvia. Era una laguna, donde paraba agua (Informe grabado en cinta magnetofónica).

Andrónico Gil Rojas, por su parte, recuerda que su hermano don José C. Gil "fue el primero que penetró el desierto "impenetrable" allá por el año 1912, enclavando su primer puesto de hacienda en Pozo Hondo" (Gil Rojas 1954: 57).

Como queda dicho, los ganaderos se alejaban de las orillas del Salado buscando mejores tierras para la cría de sus animales. Desde sus bases marchaban hacia el oriente y cuando elegían el lugar para la futura instalación, comenzaban los trabajos para la obtención del agua, ya sea cavando pozos o represas o combinando ambos sistemas. Como esto no era tarea fácil debían volver al Salado, cuando se acababa el agua de lluvia. Una vez asegurada la provisión del agua se trasladaban definitivamente.

Nuestras recorridas por el departamento Copo nos permitieron constatar que toda esa zona ha sido poblada, con anterioridad a la llegada del ferrocarril, de la manera descripta y por gente proveniente del Salado, al que siguen unidos por vínculos familiares y el recuerdo. Además, como hemos manifestado anteriormente, la provincia del Chaco en la parte aun deshabitada del partido Almirante Brown se está poblando de esa manera por los santiagueños, cuyos padres o abuelos vinieron del Salado.

Formas de explotación ganadera

El vacuno criado en estas regiones es el conocido como "criollo", animal rústico, huesudo, magro en carnes y grasas, de grandes astas, sin mestizar con las especies más finas. Al 30 de junio de 1960, en el departamento Copo, había sobre 28.851 vacunos, 18.631 cabezas de raza criolla o cuarterona, 10.186 comunes y sin

determinar, 3 holando argentina y 31 de otras razas no especificadas; no había ningún Shorthorn, Hereford, Aberdeen Angus o Cebú y sus derivados (Censo Nacional Agropecuario 1960: 964). La índole de la vegetación exige, por otra parte, que se destine como mínimo de 5 a 7 hectáreas por cada animal, todo lo cual configura una explotación sum2mente extensiva.

La represa y el pozo son el núcleo alrededor del cual se realiza el poblamiento. La primera se destina a recibir y almacenar el agua de lluvia caída en el verano, y el segundo para extraerla de las napas subterráneas. Ambas demandan una enorme tarea, por el movimiento de tierra que debe efectuarse para su construcción. Ese movimiento se realiza utilizando un cuero crudo de vacuno, llamado balsa o barrero, que es arrastrado por una yunta de bueyes o mulas; estos tiran del cuero por medio de torzales o sogas trenzados en cuero crudo, unidos al yugo y sujetos al cuero en los sectores correspondientes a las manos del animal. Si se ahonda la represa, se coloca el barrero cerca del lugar de trabajo y se le va depositando la tierra encima. Si lo que se cava es un pozo, la tierra que el cavador va sacando del fondo es izada a la superficie por medio del barrero, con el aparejo que sostiene la roldana. Hasta principios del siglo y entrado el actual, para cavar se utilizaba la pala *desbarrancadora*, "delgados troncos de quebracho de un metro de largo, más o menos, afilados en sus extremos y que servían para aflojar la tierra, desbarrancándola, y otra más ancha que utilizaban para cargar el barro sobre la balsa" (Núñez 1945: 59). A esta última pala, también de madera, se la denominaba *lopeste o loposte* (Gil Rojas 1962: 16 y 98).

Al pozo tipo podemos describirlo como un orificio de sección cuadrangular, de más o menos dos metros de lado y tantos de profundidad como sean necesarios para llegar a la napa. En su interior, y a medida que se cava, se van apuntalando las paredes con tablas de quebracho colorado que se encastran una en otra, adquiriendo la forma de un cajón. Este cajón se arma sobre la superficie y sobre el perímetro del orificio, agregándoles paulatinamente las maderas, cuando se va introduciendo en el hoyo. De esta manera se apuntalan las paredes paulatinamente, sin esperar a cavar todo el pozo para luego colocarle las paredes. Para ascender o descender en su interior, se colocan palos atravesados en uno de los ángulos, y cada apoya pie recibe el nombre de saruna. En la superficie y sobre el orificio se construye un aparejo de 2 metros de altura, constituido por dos palos horquetas que sostienen un travesaño del que cuelga la roldana. Todas estas piezas se confeccionan con quebracho colorado y la sola ayuda del hacha. Al pozo lo rodea una empalizada que impide la entrada de los animales y una serie de corrales, también de postes de quebracho colorado. Bebederos de troncos de quebracho colorado ahuecados a hacha y fuego, completan la instalación. El agua del pozo es extraída con un balde, noque, el cuero crudo, de sección circular, o confeccionado con lona blanca. Para izarlo lleno hasta la superficie se utiliza la fuerza de tiro de un caballo o mula, llamado baldero. El contenido se vuelca en

los bebederos, recipientes o directamente, si la hubiera, en la represa, por medio de una canaleta hecha también en quebracho colorado. El baldeo es la tarea diaria del ganadero en la época seca. Al "baldero" se le ata a la cincha un torzal o cinchón que pasa por la roldana y está unido en el otro extremo al balde. Cuando éste está cargado en el fondo del pozo, se hace caminar al baldero que lo iza a la superficie. Este movimiento se repite cuantas veces sea necesario.

La poca abundancia de pozos se explica por la profundidad de las napas, la existencia de aguas no aptas para el consumo y el costo. Según Morello y Saravia, un pozo de 60 metros de profundidad, calzado con durmientes de quebracho, costaba en marzo de 1958, $ 27.000, es decir la renta que en un año pueden producir 400 cabezas de ganado criollo fronterizo (Morello y Saravia 1959: 225).

La construcción de una represa requiere primeramente obtener un lugar que topográficamente ofrezca un bajo donde el agua de lluvia se deposite por acción del declive. Luego se ahonda y se extiende, endicando uno de los extremos con la tierra removida. La tierra arrastrada por el agua produce el *enlame* de la represa, razón por la cual periódicamente debe *desen amarse* para que no disminuya su capacidad. Este arrastre de tierra se agudiza con 1a erosión que ocasiona el sobrepastoreo de los animales en el perímetro. Cercos de ramas o postes bordean la represa para evitar que los animales entren en ella.

En algunos lugares se complementa la represa con el pozo y cuando se agota aquélla se baldea del segundo. Con la llegada del ferrocarril vinieron los poceros mecánicos. Se busca la napa y se encamisa con caños, trayendo el agua hasta 4 o 5 metros de la superficie. Hasta esa profundidad se *emposta* el pozo.

Por medio de la aguada, el ganadero controla sus animales; es el único medio de impedir que el animal se aleje definitivamente. Por no existir alambrados, el animal deambula por el monte, pero en época de sequía recurre a la aguada donde se aquerenció. Cuando comienzan las lluvias los animales se desplazan hacia el interior del monte. Esta situación se mantiene como máximo hasta junio, ya lejos de la época de lluvias; el agua de las lagunas, bajos y cauces viejos, se ha filtrado o evaporado. A partir de ese momento, el animal emprende el regreso al puesto, donde bebió de ternero. El ciclo se continúa y de esa manera cada año el criador vuelve a juntarse con su hacienda, que durante medio año permaneció en el monte prácticamente sin ningún control.

En época de lluvia el animal se aleja del puesto a razón de 6 km. por día, pasando de una aguada natural a otra, buscando los mejores pastos, hasta llegar a estar a 60 km. promedio, de su punto de partida. En la época de sequía el ganado regresa a "su" puesto y bebe en la aguada todos los días, salvo los animales *quimileros* que lo hacen cada tres o cuatro días. Los *quimileros* son aquellos que se alimentan con

el fruto del quimil, a los cuales los bajan con los cuernos o manos. Entonces su vagabundeo se limita a unos pocos kilómetros diarios, de 2 a 5 km., alrededor de la represa, ocasionando un sobre pastoreo excesivo y causando así la destrucción de las especies palatables (Morello y Saravia 1959: 223-224).

La merma de pastos y del volumen de agua de las represas y aguadas es atribuida por el ganadero a la disminución de las lluvias, cuando en realidad se debe a la destrucción del manto vegetal por sobrepastoreo y al enlame de las represas por la tierra suelta al destruirse ese manto vegetal. Pasado el tiempo los campos no son más aptos para la cría del ganado, debiendo el ganadero emigrar a otras regiones o resignarse a ver disminuir sus animales.

El regreso a las aguadas de los puestos es aprovechado por los ganaderos para controlar la hacienda, marcarla y curarla. De julio a setiembre tiene lugar la yerra de los terneros venidos detrás de sus madres, que los han parido en el monte, y que los inician de esa manera en el ciclo de *aquerenciamiento*. Una vez encerrados los animales en los corrales que rodean las aguadas, 1son pialados de a pie y se les aplica la marca al rojo. En esta oportunidad también son descornados los animales mayores, operación que se realiza serruchándoles los extremos de los cuernos, y capados aquellos en condiciones. Esta faena se hace a cuchillo. Se le corta la bolsa exterior, dejando al descubierto los testículos, que se arrancan, tirándolos. A los caprinos se les inutilizan los órganos genitales a golpes de maza.

La yerra da lugar a una reunión de vecinos y agregados que colaboran con el dueño de la hacienda, apartando, pialando, descornando, etc. En esta oportunidad el patrón convida con comida y bebida a los presentes, tratando de hacer gala de abundancia de ambos elementos.

Hasta la llegada del ferrocarril que une Presidencia Roque Sáenz Peña con Metán, los ganaderos se dirigían, durante los meses de marzo a julio (época en que la hacienda está más gorda) a Tucumán para vender sus novillos. Este viaje revestía el carácter de gran acontecimiento y exigía los preparativos y tareas que nos relata Andrónico Gil Rojas:

> El mercado más próximo era Tucumán, a unas ciento cincuenta leguas más o menos, adonde acudían una vez al año llevando los novillos "hasta como leña", los torunos, las vacas viejas. Para hacer un viaje, se reunían y ayudaban mutuamente entre varios interesados, de modo que, así, no pagaban peones. El patrón o jefe de empresa, la "reciada", o sea aquel que llevaba mayor número, 30, 40, 50 ó más animales; otro llevaba 5 yuntas, otros 10, etc. El primero carneaba un vacuno para el habío, del que cada uno achuraba o llevaba unos buenos churrascos. El cuero servía para hacer colleras si no las habían hecho antes. Todos

> ayudaban a confeccionarlas, como charquiar y preparar todo para el viaje. Se ocupaba un muchacho para marucho, o sea, el que hacía guía a la hacienda. Va el marucho con el habío, yerba, azúcar, charqui molido, harina de maíz tostado, pava, mate y… alguna botella con miel para el mate, cuando la patrona era "delicada" y no podía tomarlo sin ella. El marucho llevaba, además, una corneta de cuerno vacuno e iba adelante balando o imitando el balido o mugido de la hacienda. Su deber era atajar las yuntas que se le querían adelantar, porque entonces se perdía la guía, vendría la confusión y dispersión de la tropa. Los arreadores también tienen su especialidad. Bien cubiertos de coletos, guardacalzones, sombrero retobado, unos van por la derecha y otros por la izquierda, por entre el monte para evitar se dispersaran las yuntas o volverlas al camino o desenredarlas cuando se hacen una "madeja" entre varias o se ahogan. Si el arreo es de muchas yuntas, 80, 90, 100 o más, se "corta" o separa en varios grupos de 20 o más yuntas cada uno. Los primeros días disparan, se desparraman y cortan a veces las colleras; después ya no. Siguen las huellas detrás del marucho. A veces, la hacienda, como tocada por un álito magnético, disparan y llevan por delante alambrados, puertas o lo que sea y se dispersan a todos los rumbos, demorando tres o cuatro días más para reunirlas y seguir. Estas "disparadas" es uno de los acontecimientos más serios que pueden ocurrir, no sólo porque se atrasa la marcha por más días del tiempo calculado para llegar al mercado, sino por el peligro que se produce al personal, ya que deben guarecerse inmediatamente detrás de los árboles, subir a ellos o huir entre sueños entre los montes para escapar ser llevado o pisoteado por los animales. Pero no se amedentran mucho porque dicen que cuando la hacienda hace esas disparadas, es buena seña… se va a vender bien (Gil Rojas 1962: 14-15).

Estos viajes al Tucumán también se hacían para obtener mercaderías de consumo como harina de trigo, azúcar, yerba, arroz, fideos, géneros y ropas, o sea lo que los productos de la ganadería, la escasa agricultura, la caza, la recolección y las manufacturas domésticas de tejido, no les proveían.

Las mercaderías se obtenían por trueque con "pieles de cabras, cabrito, cerda, pieles de Miquilo (nutria), cueros vacunos y hasta algarroba… única moneda que corría" (Rojas 1962: 16). Los viajes se realizaban en mulas cargueras y posteriormente se utilizaron vehículos como la *jardinera*, *carros* y *zorras*.

En la actualidad no se realizan, estos viajes al Tucumán pues los camiones con mercaderías o para trasladar hacienda llegan a todos los puestos. Sin embargo, aquellos que tienen pocos animales para vender, se ponen de acuerdo con remeseros que hacen esos viajes. En una de nuestras estadías hemos visto los

preparativos de uno de ellos que había concentrado 40 vacunos que llevaba hasta la estación Siete de Abril, provincia de Tucumán. Otro lugar de destino suele ser la estación Rapelli de la provincia de Santiago del Estero.

Es conveniente aclarar, por último, que los regímenes de explotación y cría de animales se refieren a los vacunos, pues el ganado menor, cabras y ovejas, no efectúan el periplo de ambulamiento por el monte, como aquéllos, sino que no se alejan de la represa, ya que todas las noches regresan a ella para abrevar. Esta situación no hace más que agudizar la erosión y el sobrepastoreo, más aún teniendo en cuenta el mayor aspecto destructivo que ocasionan dada su manera de arrancar el pasto para alimentarse. Además el ganado menor, no tuvo ni tiene la trascendencia del vacuno para la economía de la zona.

Agricultura

Junto con la ganadería, los jesuitas introdujeron la agricultura, en su política de autoabastecer a las reducciones. La técnica de cultivo era la aplicada por los indígenas prehispánicos que habitaban la mesopotamia de los ríos Dulce y Salado. Estas técnicas, consistían en cultivos de "bañado" y "temporal". La de "bañado" se efectuaba aprovechando los desbordes de las aguas de los ríos en sus crecientes veraniegas, que una vez retiradas dejaban playas lo suficientemente humedecidas y cubiertas con material de arrastre fértil, donde para la primavera se sembraba maíz y zapallos, con preferencia (Palavecino 1940). También sobre las barrancas ribereñas se plantaba a "temporal" confiando que las lluvias hicieran madurar lo sembrado. Estas técnicas son las mismas que aún se aplican para los escasos cultivos que se efectúan.

La agricultura de "bañado" estaba condicionada al río Salado. Cuando en nuestro siglo se realiza el traslado hacia el oriente, ya no puede seguir practicándose, quedando reducido a veces al sistema de "temporal", pero en cantidad ínfima, como nos manifestara Viviano Risso Patrón. En nuestra zona, el río Salado, desde la frontera de Salta, forma dos grandes bañaderos, los de Matoque y los de San José de Boquerón. Los de Matoque aún se mantienen a pesar del mucho uso que se hace en el regadío en Salta en el área del cultivo del poroto; en cambio en San José del Boquerón han desaparecido, no sólo por el menor caudal de agua, sino principalmente por la regularización natural del curso del río.

> En el año 1824, cambió este río el lecho en una corta parte de su curso desde Yulo Huasi hasta Ranchitos, dejando el cauce antiguo a su margen izquierda, cuya distancia máxima de uno a otro es de 9 kilómetros y la distancia de separación de un punto a otro es de 50 kilómetros, lo que no ha dejado de producir algunas 1cuestiones entre los propietarios

> particulares de terrenos; a este brazo antiguo se le llama Río Viejo. (Gancedo 1885: 71).

Mucha tiene que ser la creciente para que el Salado rebalse su lecho actual y lleve agua por el río Viejo o río Muerto, como también se le llama. A pesar de este coeficiente de humedad apto para los cultivos, la agricultura tuvo una importancia secundaria con respecto a las actividades ganaderas, y lo cosechado era prácticamente autoconsumido. La distancia de los centros consumidores y sobre todo la escasa mano de obra indígena, no alentó un desarrollo agrícola como en los bañados de Salavina, en que esas dos circunstancias se daban asociadas.

Caza y recolección

Estas actividades continúan practicándose, aunque corno formas complementarias de la ganadería. La "melería" es desalojada como actividad principal, aunque se sigue comerciando miel y cera. Gancedo da la cotización de esos productos y en el Primer Censo Nacional de 1869, se consignan 52 personas en la provincia de Santiago del Estero, como "meleros" de profesión. La caza, además de suministrar carne para el consumo, es productora de cueros y pieles que son objeto de trueque por mercaderías en los almacene de Tucumán.

Caracterización de los ganaderos

Encontramos en este momento histórico que la organización sociocultural se centra en las estancias que crían ganados, principalmente vacunos. La autoridad dejada vacante por la supresión de las reducciones jesuitas, pasa a los patrones de las estancias, que por su parte reivindican para sí los territorios dejados por la orden.

La propiedad de los territorios, y sobre todo de las orillas del río Salado dio la base para que se constituya una organización señorial, patriarcal, ganadera y latifundista, y con una acentuada tendencia al autoabastecimiento La forma de explotación de los ganados permite que el que posee el agua pueda criar los animales. Otras diversas circunstancias hicieron crista izar esa cultura ganadera. Su condición de fronteriza y su lejanía de centros urbanos, con caminos intrincados a través del espeso monte, la mantuvo en constante aislamiento. Los mismos comprovincianos de los ganaderos de Copo habían creado de ellos un estereotipo, típico de aquello que se desconoce:

> [...] y los habitantes de esta última (poblaciones de los Copos) son considerados por de un carácter pendenciero y malo. Hasta ahora no conozco los fundamentos de esta opinión que no solamente se le dan

> al Remate, sino a los departamentos de Copo 1o y 2o en general... Es preciso saber que los habitantes de estos departamentos no vienen a la ciudad sino cuando tienen algún asunto que ventilar, y si11 temor a equivocarme diré que de cada 100 habitantes, 10 conocerán la capital de la provincia (maximun) [...] (Gancedo 1885: 37 y 33).

No había extranjeros El primer censo de 1869, sólo registra 4 olivianos y recién a fines del siglo pasado se registra la entrada de los "turcos" (Gil Rojas 1954: 103). A la lejanía también se agrega la presencia del indígena chaqueño que periódicamente atacaba las estancias.

> Desde la campaña de N. Uriburu en 1870, no se había realizado nada importante en la frontera Norte con el indio, ni siquiera la construcción del camino que aquélla había reconocido, y mucho menos conquistar los valiosos territorios en poder de los salvajes situados al Norte del Salado y su prolongación desde Santiago del Estero hacia el Este hasta dar con el Paraná (Best 1960: 395).

Con la campaña de Victorica en 1884 se trajo un poco más de seguridad a la frontera, al arrojar a las indiadas al Norte del río Bermejo. Debemos tener en cuenta que la "segunda conquista del desierto" se considera oficialmente terminada el 31 de diciembre de 1917 (Best 1960: 418).

El *patrón* albergaba en su estancia a una familia extensa donde además de su esposa e hijos, estaban los *hijos de crianza*. Peones y agregados completaban la población del establecimiento. La institución de los hijos de crianza constituye uno de los rasgos más característicos.

> Cada hogar más o menos pudiente, habrá criado más gente protegida que sería su obra de como la de un patronato de menores. Con los hogares que se formaban de los hijos independizados o hijo de crianza nomás, se formaban a la vez una población entera [...] Cada hogar pudiente era un verdadero patronato o "vivero" de seres humanos. Las mujeres tenían familia en solteras por lo general y allí se criaban junto con sus hijos, etc. A veces se casaban o hacían rancho aparte para vivir en su mayoría en concubinato y se formaban poblaciones donde todos tenían su regular pasar, criaban vacunos, cabras, ovejas, caballos, mulas, etc., y todos abrevaban sus ganados en la represa o pozo común de los principales, hijos legítimos, naturales, entenados, sobrinos, tíos, etc. etc. Cada familia más o menos pudiente habrá criado más "huas" ajenos como decían. Los chicos se daban con tanta facilidad, como se da un perrito o un gato (Gil Rojas 1962: 11 y 12).

La verdad que se sabía a quien se daba: a los únicos que en las condiciones dadas estaban posibilitados de alimentarlos y vestidos. En compensación el patrón utilizaba sus servicios porque "criándose con ricos y trabajadores, sabrás arar, hachiar, hacer cercos, potreros, represas, melear, curar animales, acollarar, campear animales en el monte, rastrear y un sin fin de menesteres" (Gil Rojas 1962: 12). Los hijos de crianza eran los encargados de los puestos de la estancia principal y seguían manteniendo su vinculación con los "padres". Su incorporación a la familia del patrón alcanzaba un alto grado, diferenciándose de los hijos legítimos por tener una mayor dependencia de obligaciones, en el trato y en la herencia. No sólo usaban los términos de parentesco para sus "criadores", sino que también los extendían a los parientes de éstos. Antes de la llegada del registro civil, los patronos daban sus apellidos a los hijos de crianza. Este hecho explica la localización en determinadas zonas de apellidos comunes, a pesar de que reconstruyendo los árboles genealógicos no arrojen parentesco biológico entre personas del mismo apellido.

Donde había mayor discriminación era en la herencia. Esta se reglaba y se regla porque el poseedor reparte sus bienes en vida, paulatinamente e igualitariamente entre sus hijos legítimos. En ocasión de cada yerra se marcaba animales para cada uno de los hijos, tratando que poseyeran cada uno de ellos de manera pareja. Para los hijos de crianza también se marcaba, pero ya no terneros, sino cabritos. La tierra se dividía en "hijuelas" iguales para cada uno de los hijos legítimos, sin discriminación de sexo o edad. Un rasgo característico en la herencia es que el hijo menor, sea varón o mujer, hereda la marca distintiva del padre, que él utilizaba para distinguir su hacienda. Con los peones los contratos de trabajo se establecían en base al pago en comida y habitación.

> Todo lo que el individuo no ganaba en pesos, comía… comían y mateaban desde el alba tres veces por día. Almuerzo, medio día y cena y el mate antes o después de cada comida. Eso sí, ganaban un peso por día, y era mucho porque ese peso lo guardaban en el fondo del tirador, para comprar tabaco o un frasco de aguardiente en la fiesta (Gil Rojas 1962: 13).

Vivían cerca de la casa del patrón, que por cierto no se destacaba sobre la de ellos. Ni en la habitación, ni en la vestimenta, ni en la participación de las faenas ganaderas, había diferencia. El paternalismo se extendía a toda la población que de él dependía. La diferencia de status estaba dada por la posesión de la hacienda. El prestigio individual estaba cimentado en la mayor o menor posesión de cabezas de ganado vacuno. Lo que más se esperaba del patrón era que no fuera tacaño, y para no serlo, debía ofrecer abundantes bebidas y comidas para las fiestas a familiares, agregados, peones y algún pasajero circunstancial. El que mataba el ganado para dar de comer, era porque lo tenía.

Los agregados eran en su mayoría mujeres, productoras de futuros hijos de crianza que colaboraban en las tareas de la casa y como compensación recibían alimentos. Dos costumbres existen en la actualidad resultantes de esa situación. Las mujeres que ayudan a cosechar el trigo o el maíz, tienen derecho a recoger las espigas desperdigadas que han quedado después de la cosecha, y a las que ayudan a la preparación de las morcillas y demás achuras después de la carneada, además de obtener la ración que el patrón les obsequie, de hecho y tácitamente les pertenece la cabeza y la panza del animal carneado. Por su parte, la institución del compadrazgo coadyuvó a mantener este orden paternalista. El padrinazgo se daba y se da de patrón a hijos de peones y agregados y no a la inversa. Además uno de los rasgos más firmes de la institución fundamentada en el respeto entre los compadres que impide hablar mal de su compadre e incluso impedir que se hable mal de él en su presencia, es un factor sumamente limitativo.

¿Por qué no cuajó esta estructura patriarcal en una oligarquía ganadera, a pesar de las similitudes socioeconómicas con las formas de la llanura bonaerense? Diversas circunstancias mediaron para que no ocurriera. La lejanía de los centros exportadores, les impidió relacionarse con el capital extranjero. Las características ecológicas de la zona y las formas de explotación posible, determinaron el movimiento hacia el oriente, sin que significara expansión o crecimiento, sino solamente traslado de zonas sin un significativo aumento de cabezas. Otra causa fue la subdivisión de la unidad económica que impidió la concentración, al menos familiar, de tierras y ganados. Eso se reflejó en el Censo Nacional Agropecuario de 1960, donde en la "Cantidad de explotaciones agropecuarias clasificadas según magnitud de cabezas y existencia de ganado vacuno en las mismas (al 30 de junio de 1960)" tenemos para el departamento Copo:

	Cantidad de explotaciones	%	Cabezas	%
Total	609	100,0	28.851	100,0
Hasta 25 cabezas	210	44,3	4.119	14,3
De 26 a 50	168	27,5	5.966	20,8
De 51 a 75	83	13,6	5.176	17,9
De 76 a 100	25	4,1	2.207	7,8
De 101 a 200	49	8,0	6.493	22,0
De 201 a 300	8	1,3	1.846	6,5
De 301 a 400	1	0,1	310	1,0
De 401 a 600	4	0,6	1.958	6,7
De 601 a 800	1	0,1	776	2,6

Fuente: Censo Nacional Agropecuario, 1960, Cuadro N9 12: 961-2.

O sea que predominan los pequeños rebaños de vacunos, ya que el 89,5 % de los propietarios, poseen el 60,8 % de las cabezas. Todo esto de acuerdo a la descripción de las formas de explotación ya descritas.

El obraje y la migración

Aunque la entrada del obraje, entendiendo a éste como el establecimiento para la explotación maderera del bosque, en la provincia de Santiago del Estero, es bastante Anterior a 1930, lo consideramos a este año como el que marca la iniciación del período. En ese momento se finaliza el tendido de la vía del actual Ferrocarril General Belgrano entre Presidencia Roque Sáenz Peña (Pcia. del Chaco) y Metán (Pcia. de Salta) que atraviesa el extremo Norte del departamento Copo. Esta línea facilitó el transporte de la madera del bosque aún virgen y la comunicación entre dos regiones que habían adquirido un extraordinario desarrollo en cultivos industriales que requerían abundante mano de obra para su cosecha. Nos referimos a los cultivos de la caña de azúcar en la provincia de Tucumán y del algodón en la provincia del Chaco.

La época de cosecha en cada lugar, permite que el mismo obrero participe en ambas, pues el algodón se levanta desde fines de febrero hasta abril y la caña de azúcar se corta desde junio hasta octubre. Aunque posiblemente los copeños concurrieran a Tucumán para la zafra, antes del tendido de la vía, esa concurrencia no había adquirido el volumen actual por dos circunstancias: el ajuste que todavía presentaba la cultura ganadera y el reciente desarrollo de la industria del azúcar,

en el aspecto masivo actual. Lo evidentemente nuevo y atrayente fue el traslado al Chaco.

> Con motivo del gran desarrollo de la industria algodonera en el Chaco y el haberse abierto esa vía de salida de las gentes del Norte de Santiago en busca del trabajo, todo el mundo iba allí con sus familiares, porque decían los primeros que conocieron, que allá, desde ashinita (señalando con la mano una altura de 0,80 a un metro), las huas dizque que ganan y más que los grandes. (Gil Rojas 1962: 50).

Las zonas de monocultivos y latifundistas proveen de mano de obra ocasional a las regiones que por su mayor desarrollo ofrecen la posibilidad de brindar salarios mayores y en efectivo. El Norte santiagueño, como la mayor parte de la provincia, no escapó a esa realidad.

En lo que respecta al obraje –otra forma de migración los departamentos– Copo y Alberdi fueron los últimos en ser explotados, dada su lejanía y falta de comunicación. Cuando se emprende su explotación masiva se aprovecha la mano de obra local, sobrante de los puestos ganaderos y, principalmente, se contrata a obreros experimentados de más al Sud. Estos se radicaron en las cercanías de las estaciones ferroviarias, formando los contingentes de trabajadores que esperan la oportunidad de ser conchabados en los obrajes o que se trasladan a la cosecha del algodón y de la caña de azúcar. Es posible percibir que el interior del departamento mantiene su estructura de puestos ganaderos poblados por los nativos del departamento y que las poblaciones de las estaciones ferroviarias Monte Quemado y Pampa de los Guanacos, principalmente, están constituidas con aquellos obreros del monte originarios de otros departamentos, que han terminado por radicarse en esos lugares, al no regresar a sus pagos de origen. Los ganaderos por su estructura social cerrada y la imposibilidad de alimentar a más bocas, no han asimilado a los extraños, ni aun por casamiento.

El obraje maderero

El quebracho colorado fue la especie sobre la que se interesó la explotación del bosque chaqueño. Aunque otras fueron y son explotadas quebracho blanco, algarrobo, mistol, chañar, etc. Aquélla sigue constituyendo la básica, por su alta demanda como madera dura o como productora de substancias curtientes. El corte para su comercialización comenzó a efectuarse desde la época colonial con destino al mercado del litoral, donde una pampa sin árboles necesitaba madera en abundancia. Pero la explotación estaba limitada a las costas del río Paraná, ya que éste aportaba un medio de transporte apto y económico para movilizar una mercadería de tanto peso y volumen.

En el bosque santiagueño la explotación comienza más tarde, recién cuando el ferrocarril hace factible el transporte del producto. Excepcionalmente, durante el bloqueo anglo-francés de los ríos interiores, en época de Rosas, se trajeron rollizos de quebrachos en carreta y desde Santiago del Estero. Pero esa actividad desapareció cuando fueron abiertas las rutas fluviales (Denis 1920: 92). Obraje y adecuado medio de transporte están siempre unidos. El ferrocarril fue entonces el medio que permitió la explotación masiva del bosque santiagueño y fue, además, su gran consumidor. Durmientes para tender rieles –en 1903 se cambiaron los de hierro por los de quebracho–, postes para las líneas telegráficas y alambrados paralelos a las vías, leña para las locomotoras, son los productos que consumen casi exclusivamente las empresas ferroviarias. Además, el alambrado de la llanura pampeana, tarea realizada masivamente entre 1875 y 1910 (Sbarra 1955: 73) utilizó postes de quebracho colorado en gran cantidad. Desde 1906 a 1915, Santiago del Estero produjo 14.508.026 postes (Di Lullo 1937: 102).

El ferrocarril llega a Santiago del Estero en 1885 y desde ese momento podemos considerar que comienza la explotación forestal. Paulatinamente se irán tendiendo nuevas vías hacia el corazón del monte, a medida que se iban agotando las reservas cercanas. En la actualidad los departamentos Copo y Alberdi son los más explotados. En 1963 había en el Departamento Copo 127 obrajes y en el de Alberdi 53, sobre 283 distribuidos en toda la provincia (Castiglione y Lucena 1963: 7).

Ganadería y obraje maderero

Como hemos visto, el obraje se instaló en las cercanías de las vías férreas, y como éstas fueron trazadas, en lo que respecta a nuestra zona, relativamente lejos de las costas del río Salado, hizo uso de los bosques donde vagabundeaba el ganado de los puestos asentados durante la "marcha hacia el oriente". Las empresas obrajeras explotaron sus propios bosques o los fiscales, obtenidos por licitación, o arrendaron los de aquellos ganaderos que habían obtenido propiedad sobre la tierra por compra o por reivindicación treintañal. Los ganaderos propietarios de tierras con bosques, bastante pocos por cierto, arriendan a los obrajeros durante un cierto tiempo, de dos a cuatro años, pagando éstos un arriendo fijo se explote o no, y luego un porcentaje sobre lo producido. Como esto último es difícil de controlar, se opta casi siempre por una cantidad fija que ambas partes consideran conveniente.

El ganadero, intruso en tierras fiscales o particulares que el obrajero obtuvo por concesión o compra para la explotación del bosque, o arrendando las suyas, no plantea conflictos, pudiéndose decir que ambas actividades actúan independientemente una de otra, sin interferirse, porque, evidentemente, sus objetivos son distintos. Incluso el ganadero cree conveniente la tala, considerando erróneamente que luego crecerá el pasto. Sin embargo, la situación actual del

ganadero sobre la tierra, es muy precaria. Su condición de "intruso"–vimos que el 76 % de las explotaciones se asentaban sobre tierras usadas gratuitamente, fiscales o en otras formas– hace que en cualquier momento, cuando exista algún aliciente o interés directo en el usufructo de la tierra, no solamente en el manto boscoso, pueda ser desplazado. Y esta posibilidad no es tan lejana, pues conocemos casos de compañías obrajeras propietarias de tierras que han comenzado a introducir en ellas ganado, como casos en el departamento Alberdi, desalojando a ganaderos "intrusos". De mantenerse la demanda de carne vacuna, puede plantearse una situación de enfrentamiento entre los ganaderos tradicionales y los obrajeros transformados en ganaderos.

Pero el concreto conflicto se plantea a nivel ecológico. Si al sobrepastoreo le agregamos la acción de la tala forestal, tendremos el cuadro de la destrucción del manto vegetal a que se sometió y se somete el bosque santiagueño. La superposición de ambas actividades lleva a un total deterioro del paisaje y ha sido estudiado por Morello y Saravia en la obra citada, a la que remitimos al interesado en conocer las particularidades del fenómeno.

Se nota en ciertos sectores técnicos y políticos una inclinación a achacar a los ganaderos la máxima responsabilidad en la destrucción del bosque, alegando que son los que impiden una reforestación natural. Olvidan que el pro ceso se agravó o se aceleró desproporcionadamente con la entrada del obrajero, quien se vio favorecido no sólo en lo económico sino también con la evasión de su culpabilidad. Inclusive se fomentó la tala, pues con ese procedimiento se dejaba libre la tierra para la explotación agrícola y ganadera, más provechosa, según aquellos sectores dirigentes, que la explotación forestal, cuando la experiencia empírica de tantos años de destrucción y los modernos estudios científicos indican que la gran riqueza para esa zona reside en el bosque.

El obraje

Trataremos de reconstruir la instalación de un obraje en una zona de bosque virgen, para seguir conjuntamente con ello la organización humana y el régimen de explotación. Obtenida la superficie del bosque, ya sea por compra, arriendo o concesión fiscal, la primera tarea es efectuar el *deslinde* para verificar la superficie a explotar. En esta etapa se efectúan las *picadas* para entrar en el bosque y permitir el transporte de la madera a la central del obraje o a la estación de embarque. El núcleo central del obraje está constituido por la casa del obrajero o su administrador, la proveeduría y las viviendas de los trabajadores, relacionadas con el despacho y carga a destino de los productos forestales. En obrajes más grandes suele instalarse algún aserradero, aunque éstos funcionan más comúnmente en las cercanías de las estaciones ferroviarias.

El deslinde sirve para calcular los lotes que se asignarán a cada obrero o grupo de obreros, según las disponibilidades e intereses de los obrajeros en la rapidez de la extracción. Los obreros que hacen las tareas en el monte reciben la genérica denominación de gente.

La gente no es conchabada directamente por el obrajero, sino por el *contratista*. Su papel consiste en reclutar obreros para ponerlos al servicio de un obrajero. Con el dinero que le adelanta el obrajero, contrata el número necesario de obreros, que no suelen ser más de veinte por *contratista*, pues como debe atenderlos durante el trabajo, mayor cantidad hace dificultosa la tarea. El contratista adelanta el dinero para el viaje o para dejar en la casa del obrero, que marcha solo al obraje. Ese dinero en efectivo crea el acicate necesario para facilitar su gestión, que además se ve favorecida por ser el mismo vecino o pariente de los que contrata. Ya en el lugar de trabajo es una especie de capataz de su gente, adoptando una función de intermediario o paragolpe entre el obrajero y los peones.

Todas las críticas que ha merecido y merece el contratista, sólo parcializan una situación, pues su papel está determinado por la misma estructura de la explotación. Es una pieza más en ella. El obrajero tiene en él un intermediario para desviar las posibles rebeldías o reivindicaciones de los peones, quienes son, por otra parte, quienes pagan con su trabajo el jornal del contratista. Este, por su conocimiento de los futuros trabajadores por razones de vecindad, parentesco o por haber sido él mismo en algún momento hachero es el que puede hacer creer, mejor que un desconocido, en las "bondades" del trabajo que ofrece. Di Lullo señala que el contratista, en épocas anteriores, se limitaba solamente a suministrar mano de obra al obrajero, pero en los últimos tiempos, él también participa en el trabajo.

> Ahora el obrajero lo tiene siempre a su lado para explotarlo. No puede zafarse de su tutela. Es su esclavo, como lo son del contratista los que él ha conchabado, con el agravante de que la responsabilidad recae íntegramente sobre sus hombros. El obrajero, ahora recibe leña, madera y carbón. Es un señor decente, pulcro, honrado. Ha conseguido desatenderse de las menudas faenas de la atención humana. Ahora el explotador, es el contratista (Di Lullo 1937: 46).

El contratista ubica su gente en los sitios que indica el obrajero. Por lo lejanía en que están los obreros de la administración u otro centro, es imprescindible abastecerlos con agua y alimentos, tarea que está a cargo del contratista. A su vez, éste es el que se entiende directamente con el obrajero para la entrega y cobro de los productos entregados. La planilla que transcribiremos a continuación, es una muestra de lo que hemos dicho. El obrajero se entiende con el contratista directamente: de él recibe el producto y a él liquida los jornales. Vemos en ella

que el contratista recibe el 20 % sobre lo que produce el hachero. Así mismo la planilla nos ilustra sobre los tipos de productos que se extraen del bosque.

Planilla y lista de precios para la elaboración de productos forestales detallados más abajo y puestos sobre terraplén. Julio 1963

	Corte	Comisión	Rodeo	Total
Leña de quebracho colorado:				
Campana, el metro lineal.....	38,50	7,70	7.–	53,20
Media campana, el metro lineal.....	33.–	6,60	7.–	46,60
Postes quebracho colorado:				
De 3.oo metros 45/60.....	45,50	9,10	4	58,60
De 2.40 metros 43/52.....	40,50	8,10	3,70	52,30
De 2.20 metros 43/52.....	38,50	7,70	3,70	49,90
De 2.20 metros 33/42.....	36,50	7,30	3,70	47,50
De 2.20 metros 31/34.....	31,50	6,30	2.–	39,80
Rollos quebracho colorado.....	30.–	4,50	5,50	40.–

Condiciones: Se ruega a los Señores Contratistas tomar debida nota con el fin de evitar inconvenientes y reclamos en las entregas.
Leña tipo F.C.: Debe tener las siguientes medidas: de 0,10 cm. a 0,25 cm. de grueso y de 0,55 a 0,65 de largo, sin tolerancia y no se aceptan leñas RAJADAS NI ASTILLAS.
Postes: Se aceptan únicamente en primera calidad, en puro colorado, sin curvas, taladro ni tabaco.
Rollos quebracho colorado: Son para la elaboración de durmientes, por lo tanto deben ser bien derechos, sanos, libres de huecos, –paicas, pasmaduras, tabaco– o algún otro defecto y de las siguientes medidas: 2,80 de largo y de 0.30 en la parte más delgada o sea el despunte.
De no reunir las condiciones expuestas, serán totalmente rechazados sin derecho a reclamos.

Los obreros habitan en los mismos lugares del corte asignado, en parejas o con su familia, si la han llevado. Se ha calculado que las 2/3 partes de los obreros concurren solos, sin sus familiares (Castiglione y Lucena 1963: 8).

La vivienda es sumamente precaria. Generalmente se trata de una ramada con una sola pared, la correspondiente al cuadrante Sur de donde soplan los vientos fríos. Cuatro *horcones* que no alcanzan a los dos metros sostienen a los *soleros*, formando una planta de no más de tres metros de lado. Los soleros son las maderas que se apoyan en los cuatro horcones y sostienen a las varas, maderas más delgadas que van de solero a solero. Si los horcones de uno de los lados son más altos se forma un techo a una agua, si no, es casi siempre plano. Sobre las varas se coloca suncho u hojas de palma, que sostendrán la tierra seca que se tira encima. Esta tierra sirve de aislante térmico para la intensa radiación solar. La pared del lado sur se cierra con palo a pique o simplemente con una bolsa

de arpillera. El lecho es un catre de lona plegadizo o se lo construye con cuatro estacas sostenidas con horcones a 20 cm. del suelo, sobre las que se colocan ramas que sostienen pellones o frazadas.

En otras ocasiones la vivienda es mucho más simple, solamente ramas apoyadas entre sí formando un techo a dos aguas de no más de un metro de altura en la parte central, recubierto de palmas o de *chaguar*. Un tanque de 100 a 200 litros para almacenar agua, algunas latas para cocinar y hervir agua, cucharas, platos y jarros completan el ajuar. En cuanto a la alimentación podemos transcribir lo que apunta Di Lullo.

> Su ración comprende 2 kilos de carne a la semana, en el mejor de los casos; mate dulce; tortilla de harina con grasa; mazamorra o locro y algún guisito de arroz o de fideos. Hagamos su distribución diaria: al alba, mate endulcorado con azúcar o miel que encuentra en el monte. A las 4 horas vuelve y toma mate de nuevo, pero esta vez con un pedazo de tortilla asada al rescoldo y por lo general cruda. Antes de volver al trabajo, prepara la ollita, con agua y maíz, para la mazamorra, o si tiene carne, para el locro. A falta de carne suele hacer el huascha-locro, con maíz, agua y un poco de grasa. Y torna al bosque donde trabaja hasta la hora del almuerzo, en que vuelve para comer ese maíz hervido, que no otra cosa es en la forma como ha sido preparado. Después de algunos mates, descansa una o dos horas, para emprender de nuevo la tarea. A la oración, terminada la jornada, retorna para preparar la cena que consiste en mate con tortilla y guiso o mazamorra o locro. Sólo cuando ha conseguido matar un pichi o una iguana, que son riquísimos y que él sabe asar con delectación, cambia la monotonía del menú (Di Lullo 1937: 103-104).

Aunque esta cita corresponde a casi veinte años atrás, la alimentación y su régimen diario es el actual del obrero del monte. Las herramientas que utiliza y que son adquiridas por el mismo obrero, ya que el obrajero no se las suministra, son las hachas: una de 3 1/2 libras para voltear el árbol y otra de 4 1/2 a 5 libras para el chanfleo o labrado de la madera. A la hoja del hacha se la denomina pala y es la que recibe el mayor cuidado por parte del trabajador, protegiéndola con trapos o con una vaina de cuero. El cabo es confeccionado utilizando madera de vinal, palo cruz, mistol, chañar o algarrobo, dándole forma con el hacha y alisándola prolijamente con un vidrio. El largor del hacha, cuya longitud conoce, le sirve para medir los metros lineales, de los postes, durmientes o leña que produce.

Para afilar la hoja del hacha se usa una piedra circular de esmeril. La piedra se calza por su orificio central en un eje, al que se acopla una manija para hacerla girar. El eje, al igual que la manija, se apoya sobre una horqueta enterrada en el suelo a un

metro o metro y medio de altura. Para afilar el hacha se la sostiene con una mano apoyando la hoja sobre la piedra y con la otra mano se da vueltas a la manija para hacer girar la piedra. El agua necesaria para la operación se arroja sobre la piedra directamente con la boca que ha llenado previamente. Con respecto al salario que puede obtener el obrero, no estamos en condiciones de efectuar un cálculo medio ni exacto, porque el trabajo es a destajo y depende de factores como rendimiento humano, abundancia de las especies buscadas, liquidaciones de obrajeros y contratistas, etc. Como índice diremos que Castiglione y Lucena han calculado para 1963 un término medio de $ 5.000,00 mensuales. Otro factor que impide el cálculo es que el pago se efectúa en su mayor parte en mercaderías, ya sean alimentos o ropa. Por documentación que hemos podido obtener y que estamos analizando, lo general es que el obrero trabaje casi exclusivamente para el pago de la mercadería que retiró de la proveeduría.

Si hubiera un remanente, es pagado en efectivo o con giros sobre algún comercio. Estos comercios, a veces la proveeduría del mismo obraje, previo descuento de 5 % término medio, devuelven su importe también en mercaderías. El giro que reemplazó en ciertos aspectos al vale, es cada vez menos aceptado por la iliquidez que también alcanzó a los obrajeros, que al no cumplir con esos documentos, desalienta a los comerciantes a aceptarlos.

El recargo de precios que sufren las mercaderías que se entregan como pago o se venden al obrero, es muy apreciable, llegando a un 30 % o más con respecto al precio del mercado minorista de la ciudad de Santiago del Estero. Además toda es mercadería de inferior calidad. El renglón "proveeduría" es uno de los recursos más importantes del obrajero. Inclusive se llega a manifestar que el negocio del obrajero no está en el corte y venta de madera o carbón, sino en las entradas que le ofrece la venta de mercadería a los obreros y sus familias que reúne en el obraje. En un tratado sobre aspectos administrativos contables para la industria forestal encontramos que "en algunos balances de esas sociedades forestales este renglón está involucrado bajo el rubro de "Proveedurías", el cual, como se puede comprobar, arroja crecidos beneficios, concurriendo al resultado principal con el aporte de sus ganancias" (Cassagne Serres 1929: 37).

Al obrero también se le descuenta el 6% para la jubilación y sendos 1 % para el sindicato y el policlínico. Como en otros rubros de la actividad industrial, raro es el empresario que deposita lo descontado para la jubilación. Además no se le entregan al interesado esos comprobantes de los descuentos efectuados, que unidos a la temporariedad y común cambio de empresarios y a que pocos obreros lleguen a la edad de jubilarse, los beneficios de la leyes sobre jubilación, prácticamente no alcanzan al obrero del monte.

Tareas en el bosque

Antes de entrar en la descripción de las diversas tareas en el bosque, queremos advertir que el trabajador llama palo al árbol de quebracho colorado solamente, semejante a la ecuación árbol igual a algarrobo, y madera al poste o durmiente o sea el palo trabajado o labrado. Hachero o hachiador: Es el que voltea al palo o corta leña. Elegido el árbol que se ha de cortar, el hachero limpia de arbustos o ramas de otros árboles, una circunferencia lo suficientemente amplia como para que cuando revolee el hacha, ésta no sea detenida. Se tiene cuidado en esa operación de limpieza por dos razones, primero porque no hay que desperdiciar golpe y segundo porque puede desviar la trayectoria prevista de la filosa herramienta y ocasionarle una herida. El árbol se corta desde el arranque, aproximada mente a 15 ó 20 cm. del suelo, que es cuando el tronco adquiere su forma cilíndrica. Caído se efectúa el trozado, o sea el corte de acuerdo con las medidas requeridas para el poste, durmiente o leña. Despunte se llama al extremo opuesto al de arranque y que corresponde a la parte del tronco de menor diámetro.

Labrador. Puede conjugarse con el hachero. Es el que da forma al durmiente o al poste. Comienza *desvastando* el palo caído, sacando la *cáscara* o *sámago* que recubre la parte sólida del palo o lo colorado. Los trozos de cáscara que quedan de esta habilidosa operación, se denominan *banco*. En los casos que debe cortar durmientes y para evitar desviarse de la línea recta necesaria, se ayuda extendiendo un hilo de extremo a extremo que le sirve de guía.

La tarea del labrador es de las más habilidosas, pues con el hacha debe dar forma a durmientes y postes, rectangulares aquéllos y cilíndricos éstos. Además debe obviar defectos que pueda tener el palo –paicas, pasmaduras, tabaco– formas irregulares. Es muy raro que un hachero experimentado voltee un palo enfermo, pues por el aspecto exterior, insectos que se posan en él o simplemente percutiendo con el hacha sobre el tronco, se da cuenta de la salud del ejemplar. Este es otro de los aspectos que atentan contra el bosque, pues los árboles enfermos deberían ser volteados para que no enfermen a los demás, pero como al obrero no se le recibe esa madera, no desperdicia esfuerzo y lo deja en pie.

Rodeador. La tarea de rodear es la de transportar la madera ya trabajada por el labrador, hasta el camino o picada. Se la arrastra tirándola con mulas y cadenas o cargándola en zorras, vehículo de dos ruedas, fuerte y macizo, de suma aplicación en el bosque. Las zorras utilizadas por los rodeadores tienen un ingenioso dispositivo en que la plataforma se vuelca hacia atrás para permitir la carga del rollizo, sin que sea necesario desatar las mulas. Hachero, labrador y rodeador forman parte del personal reclutado por el contratista.

Recibidor. Persona de confianza del obrajero o el mismo obrajero, en cargado de recibir la madera elaborada en el bosque y que el rodeador ha sacado hasta el camino o picada. Aceptada la pieza, es marcada con pintura o a presión con un martillo, con las iniciales del obrajero.

Cargador. Su función es cargar sobre camiones, furgones o vagones de ferrocarril. Actúa en cuadrillas y los movimientos que efectúa son los siguientes: 1o levanta el durmiente, rollizo o poste hasta la altura del pecho, que se encuentra protegido por un delantal de cuero; 2o inmediatamente lo alza en vilo con los dos brazos extendidos sobre la cabeza; y 3o en esa posición y al trote lleva la carga hasta depositarla donde corresponde.

Tanto el recibidor como el cargador es personal contratado directamente por el obrajero y reside en las cercanías de la administración, que es donde se concentra en los canchones, la mercadería que deberá despacharse. El contrato establece el pago quincenal o mensual, a diferencia del obrero del corte cuyo trabajo es a destajo.

Elaboración del carbón vegetal

Otra de las actividades forestales que se practican en el bosque santiagueño es la fabricación del carbón vegetal. Este proceso "consiste en la combustión incompleta obtenida por limitación del acceso del aire, eliminándose así las substancias volátiles capaces de desprenderse en gases y vapores; y quedando como residuo el carbón de leña" (Carmelich 1937: 4).

Esta elaboración suele acompañar en los obrajes a la explotación de durmientes, postes y leña, aunque preferentemente sucede a ésta en el tiempo, pues son aprovechados los remanentes. En la elaboración del carbón se emplea el quebracho blanco que da el de mejor calidad, el algarrobo, el quebracho colorado, misto, chañar, brea, etc., todos los cuales se denominan mezcla por combinarse con el quebracho blanco. Para obtener una tonelada de carbón se necesitan 15 metros de quebracho blanco o 17 de quebracho blanco y mezcla. Aunque existen hornos industriales, construidos en forma semiesférica en ladrillos, describiremos solamente el sistema tradicional, por ser, por mucho, cuantitativamente el más utilizado.

Las etapas de la elaboración son las siguientes: *Hachada*. Se troza el árbol volteado en pedazos de largo variable (0,70 a 1,40 m.), utilizándose también las ramas de cualquier diámetro aunque no alcance el largo establecido. Como ya se ha visto en la lista de precios, 1a leña se mide por metro lineal, entendiéndose a ésta como una pila de trozos de madera de un metro de alto y uno de ancho, por la profundidad que dé el largo pedido. Estas pilas pueden verse a los costados de

los caminos o picadas, caracterizándose por su prolijidad y ensamblamiento de los trozos, ya que el recibidor controla no sólo las dimensiones, sino también que no haya gruesos intersticios que harían disminuir el metraje efectivo.

Rodeada. La leña es trasladada hasta los canchones donde se arman las parvas que no están alejadas unas de otras para facilitar la tarea de los obreros que las construyen y las queman. Se aprovecha un espacio abierto en el monte, ya sea natural o artificialmente preparado, requiriéndose un círculo de unos 20 metros de diámetro para cada parva. La leña es depositada a granel y el transporte se realiza con las zorras u otro vehículo. La rodeada, contempla también el traslado de pasto para cubrir la parva.

Armada. Consiste en disponer la leña en capas superpuestas hasta que adquiera una forma cónica. Esas sucesivas capas de leña se denominan banquinas. La madera se coloca en posición casi vertical, apoyándose unos trozos en otros, disponiéndosela en círculos concéntricos hasta llegar al diámetro de base deseado. Los trozos más gruesos se colocan hacia el interior o los de menor diámetro hacia el exterior para dar mayor consistencia a la parva. Sobre la banquina de base se arman las otras cuatro o cinco que constituirán la *parva*, cuya altura dependerá del largo de los trozos. La chimenea se construye en el centro y a partir de la segunda *banquina*. Este tubo vertical de unos 30 cm. de diámetro se arma colocando trozos de leña horizontalmente uno sobre otro.

Tapada. Concluidas las cuatro o cinco *banquinas* se procede a tapar la parva, con tres capas superpuestas; la primera se denomina fajina: está constituida por ramas y troncos de poco diámetro, bastante apretados entre sí, para poder sostener las otras dos: la camisa de pasto, que impedirá que penetre en el interior de la parva la capa de tierra de unos 30 cm. de espesor, que es la más externa. La tierra se extrae de los bordes de la parva, por lo que se forma una zanja que la circunda, y es asentada a golpes de pala. Una vez finalizada la tapada de la parva, ésta se denomina horno. Para facilitar el acceso a la cúspide se colocan sobre uno de los lados del horno maderas en forma de escalera.

Quemada. Esta operación consiste en prender fuego al horno y su posterior vigilancia. El encendido se realiza echando carbonilla por la chimenea a la que se comunica fuego rociándola previamente con nafta o querosene. Una vez que el fuego abarca toda la carbonilla, se cierra el extremo de la chimenea con tierra.

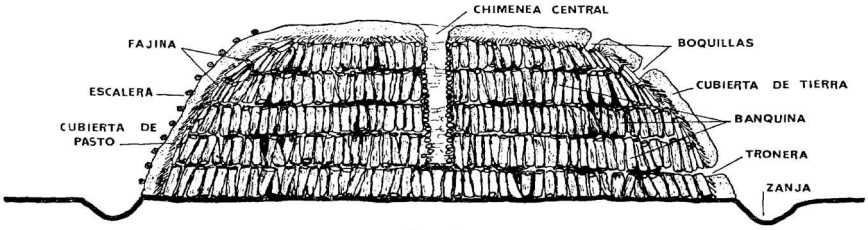


Figura 10
Corte vertical de un horno de carbón vegetal. (Dibujante: Aldo Barbieri.)

Figura 1. Corte vertical de un horno de carbón vegetal.
Dibujante: Aldo Barbieri.

Para facilitar la combustión pareja se hacen desde el exterior y hasta la fajina, con una estaca aguzada una serie de orificios –boquillas– de 10 cm. de diámetro a un metro y medio de la cúspide del horno y separados entre sí por 50 cm. Además, a 30 cm. de la base, se realizan otros orificios llamados troneras de unos 20 cm. de diámetro.

Con las boquillas y troneras se trata de asegurar la circulación pareja del aire por el interior del horno, ya que entrando por las segundas, recorre los intersticios internos y sale por las boquillas, trasladando el fuego desde el centro a la periferia y desde arriba a abajo. Por el color del humo y las depresiones que aparecen en la superficie provocados por la reducción del volumen de la leña, el maestro quemador regula y vigila la carbonización. Para Carmelich, los trozos crudos dan humo color blanco y las depresiones ocasionan ruidos secos, y los trozos carbonizados arrojan humo azul y provocan ruidos cristalinos.

Avanzada la combustión el horno se humedece por los jugos vegetales que se evaporan. Esta humedad o la de alguna lluvia ocasional favorece la combustión porque se hace más compacta la capa de tierra, impidiendo de esa manera la pérdida del calor interno. El quemador debe vigilar constantemente el horno pues una exagerada entrada de aire, sea por las troneras o las grietas que se producen en la capa de tierra, puede transformar la madera en ceniza. El tiempo de combustión fluctúa entre los 30 días, dependiendo de varios factores: la madera

utilizada, el tamaño del horno, los vientos, etc. Un quemador y un ayudante son capaces de atender de 4 a 6 hornos.

Enfriado. Una vez carbonizada la leña se procede al enfriado del carbón resultante. Se retira desde la cima a la base y por secciones la capa de tierra y pasto que la cubría por medio de pala y rastrillo. Este último instrumento es confeccionado en madera por los operarios encargados de la atención del horno. A medida que se quita la tierra que recubría el horno se vuelve a echar nuevamente tierra que al no estar el pasto penetra entre los intersticios, envolviendo los trozos de carbón, e impide que ardan al contacto con el aire. Esta remoción dura de 3 a 4 días que son los que tarda en enfriarse la leña carbonizada.

Sacada. Con la pala se saca la tierra que aún recubre el horno y tratando de mantener la forma cónica, se hace rodar el carbón hasta el suelo. Aquí con rastrillos, con suma suavidad para evitar formar carbonilla, los operarios lo retiran y clasifican según el tamaño y se les quita el resto de tierra que puedan tener.

Otras actividades relacionadas con el obraje

Cerca de las estaciones ferroviarias funcionan algunos aserraderos y precarios talleres de carpintería donde se confeccionan hormas de zapatos, parqués y algunos utensilios de madera. En general las instalaciones y volumen de lo operado no alcanzan una importancia significativa que pueda modificar las formas primarias de elaboración de los productos forestales. La fábrica de tanino que funcionaba en Monte Quemado fue cerrada en 1963 y a la fecha está desmantelada, despojando así una importante fuente de trabajo y factor de cambio en ciertas relaciones de producción y trabajo.

Caracterización del obraje

En la explotación forestal del bosque chaqueño debe distinguirse la efectuada en el litoral chaco-santafecino y en el interior de la provincia de Santiago del Estero. El mayor porcentaje de sustancia curtiente que contiene el quebracho colorado chaqueño y la presencia de un fácil transporte fluvial dieron lugar a la instalación de la industria taninera en las provincias de Santa Fe y Chaco, conformando desde un primer momento un monopolio de la producción del tanino. Los intentos de insta1ar fábricas explotando el quebracho colorado santiagueño fueron desalentados y hasta cortados abruptamente, como en los casos de la fábrica de Monte Quemado, antes mencionado, y la de Weisburd, transformada en taller de reparaciones de vagones ferroviarios en 1961.

La industria taninera está hoy concentrada en el litoral. Para 1963, seis fábricas funcionaban en el Chaco, una en Formosa, una en Salta y una en Jujuy; las tres primeras provincias elaboraban el 93 % del tanino argentino (Administración Nacional de Bosques 1963: 31 y 33). Santiago del Estero, cortadas sus posibilidades de transformar la materia prima de su principal riqueza, se vio constreñida a la sola extracción de la madera. Aunque el carácter extractivo irracional de la tala forestal fue idéntico en ambas zonas, la santiagueña y la del litoral chaqueño, el ulterior aprovechamiento del producto primario determinó ciertas diferentes características.

En Santa Fe se concentraron grandes capitales, en su mayoría extranjeros, en cambio en Santiago del Estero, se invirtieron menos capitales, siempre nacionales, pues no era imprescindible grandes recursos.

> Fundamentalmente no es necesario disponer de un gran capital para instalar un obraje. No es necesaria la adquisición de maquinarias ni el levantamiento de instalaciones costosas. Es suficiente tener el capital para poder pagar por adelantado los primeros jornales a los obreros por medio del contratista y para el suministro de mercaderías (Castiglione y Lucena 1963: 7).

Los productos están destinados a mercados distintos. El tanino se exporta en grandes cantidades –la Argentina es el primer exportador del mundo– Y en cambio los productos santiagueños –durmientes, postes, leña y carbón– son consumidos por el mercado interno. Además el gran consumidor de ese mercado interno son las empresas ferroviarias, durante mucho tiempo propiedad de sociedades extranjeras, Las empresas ferroviarias supieron maniobrar con los precios, especulando no sólo por ser el gran consumidor de durmientes, sino también porque estaba en sus manos la única vía de salida de esos productos del monte santiagueño.

La administración en el obraje santiagueño está a cargo de personas poco adiestradas, generalmente de origen local, y el dueño tiene una participación directa ya sea dirigiendo o controlando los trabajos. En cambio en la industria taninera, la organización adquiere la forma de sociedad anónima y su personal directivo es contratado en el extranjero o en los centros urbanos del litoral, pero más tecnificado para la tarea.

La mano de obra en el Chaco oriental es contratada en Corrientes, y en Santiago del Estero se utiliza la local, proveniente de las áreas del Salado y Dulce. Las formas de pago en el trabajo del monte son idénticas y ya fueron descritas. En cambio el personal de fábrica es pagado en efectivo. La elaboración del extracto de tanino requiere una complejidad mayor en el proceso de transformación del producto que la simple confección de durmientes, postes, leña y carbón. O sea que después del

corte y preparación del rollizo son necesarios una serie de pasos más, que conforman un proceso industrial. De tal manera además de los hombres a emplear para el corte en el monte, se utiliza obreros nucleados alrededor de la fábrica, con una distinta tarea y una mayor especialización técnica que aquéllos. Esto se manifiesta en las relaciones entre empresarios y obreros. Las relaciones entre obrajero y hachero en Santiago del Estero, como en el Chaco Oriental, están basadas en pautas tradicionales, con la institución del contratista, relaciones cara a cara y afianzadas por parentescos rituales como el compadrazgo. En cambio en el sector fábrica, esas relaciones son escasas; el "patrón" se transforma en "compañía", impersonal y donde no existen relaciones de tipo tradicional, que incluso constituyen un estorbo. Esto se puso bien de manifiesto en las luchas clasistas que llevaron adelante en 1921 los obreros de las "fábricas", a cuyo cargo estuvo la dirección de la huelga y rebeliones, con poca transcendencia entre el personal del monte (Gorf 1965).

Otra característica diferenciadora entre ambas zonas sería la de que en el Chaco Oriental la explotación forestal fue el primer motivo de instalación humana, para dejar luego paso a la agricultura y ganadería. En cambio, en Santiago del Estero, como ya hemos visto, la explotación forestal sucedió a la pastoril ganadera y ambas han proseguido independientes una de otra, pero sin asociarse (Daus 1941: 41). Al faltarle a Santiago del Estero el elemento "fabril" agudiza más aún el carácter cuasi capitalista de la explotación del bosque y permite la subsistencia de rasgos propios de la economía feudal. En cambio las explotaciones tanineras marcarían un superior desarrollo dentro de la economía capitalista. Si aplicáramos, salvando la índole de las explotaciones, el esquema de Sidney Mintz (1963) para diferenciar *hacienda de plantación*, la tarea de corte en el monte o sea el obraje, podríamos equipararla a las primeras y los establecimientos tanineros a la *plantación*.

Todo esto se dice sin entrar a valorizar una explotación sobre otra. Ambas en distintas medidas y por distintas razones históricas socioeconómicas han terminado por constituir elementos disociadores de sus zonas de influencia. La realidad actual lo muestra: después de ellas, el desierto, la miseria y el despoblamiento. La cuña boscosa santafecina y el interior santiagueño son las trágicas consecuencias.

Migraciones temporarias

Son reconocidos dos grandes tipos de migraciones: las externas y las internas. Las primeras las constituyen los movimientos que rebasan los límites nacionales y las segundas los ocurridos dentro de las fronteras. De las primeras y con carácter inmigratorio poco se ha hecho sentir en el Norte santiagueño. Escasos extranjeros se han radicado. Los que lo hicieron provenían de España, Italia y el Cercano Oriente, estos últimos genéricamente llamados turcos o árabes. La gran mayoría

de los extranjeros se instalaron como comerciantes en las localidades surgidas en las estaciones ferroviarias.

De las migraciones internas han hecho sentir los efectos de su movimiento las reconocidas como las del traslado rural-urbano y la intrarrural. El éxodo hacia los grandes centros urbanos parece no tener en nuestra zona la misma trascendencia que la intrarrural, necesitando esta opinión un mayor estudio a fin de poder evaluar en su real magnitud, que en la provincia de Santiago del Estero adquiere una gran envergadura. Sin embargo, para el departamento Copo creemos que no alcanza los índices de los departamentos de más al Sur, posiblemente por las razones históricas de su aislamiento, ya citadas.

Pero las que sí poseen una enorme importancia son las migraciones intrarrurales o sea el traslado de habitantes de un medio rural a otro, ya sea en forma definitiva, constituyendo un movimiento colonizador, o el estacional, con regreso al lugar de origen. Entre las primeras hemos visto las de los grupos ganaderos del borde del río Salado hacia el interior del departamento y la que aún se lleva a cabo desde la provincia hacia los lugares deshabitados del partido Almirante Brown de la provincia del Chaco.

La estacional es también llamada golondrina (Taboada 1949; García Aller 1951: 66), aunque este término se aplicó en la Argentina al movimiento de braceros europeos que durante la última década del siglo anterior y las dos primeras del presente acudían desde Europa a levantar la cosecha de la zona pampeana y regresaban luego (Difrieri 1961: 295). Por su parte Difrieri llama pendulares a las migraciones estacionales, que consisten en e1 traslado de obreros rurales a las áreas de cultivos intensivos para colaborar en la cosecha, y que una vez terminada vuelven a su lugar de origen. T. Lynn Smith los define como:

> Trabajadores rurales que siguen las cosechas en movimiento periódico, en grupos o como una parte de un movimiento bien definido comúnmente reconocido como un movimiento de migrantes, de modo que durante algunos meses o durante todo un año el trabajo migratorio se convierte en una forma de vida (Smith 1960: 182).

Los movimientos migratorios estacionales están determinados por la atracción que ejercen zonas más desarrolladas sobre pobladores de áreas subdesarrolladas. En la Argentina se distinguen, para los movimientos migratorios temporarios áreas de atracción y áreas de repulsión. Entre las primeras encontramos las zonas cerealeras de la Pampa Húmeda, la del algodón en la provincia del Chaco, la de la caña de azúcar en las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy, la de los obrajes madereros de las provincias de Santa Fe, Santiago del Estero, Chaco y Salta, la de la recolección de frutas en Mendoza, San Juan y Río Negro. Entre las áreas de repulsión están

las de Santiago del Estero, Corrientes, Catamarca, La Rioja, Salta y Jujuy, entre las más notables.

A pesar de la existencia del fenómeno migratorio estacional, su estudio sistemático no ha recibido todavía, la atención que merece por parte de los investigadores, sobre todo en los aspectos cualitativos captados en vivo. Algunos trabajos se han encarado a través de los resultados de los últimos censos, pero no alcanzan la compleja dimensión del fenómeno.

Nosotros trataremos de acercarnos a él, desde la perspectiva de nuestra zona y en relación con la migración estacional de sus pobladores a la cosecha del algodón en el Chaco, a la de la caña de azúcar en Tucumán y hacia los obrajes forestales. Esta aproximación es sumamente provisoria y forma parte de un estudio mayor con destino al "Plan de Recuperación de la economía forestal de la provincia de Santiago del Estero", y cuyos resultados serán dados a conocer oportunamente.

Motivos y condiciones de las migraciones temporarias en el norte santiagueño

Los departamentos de Copo y Alberdi han actuado y actúan como área de atracción y repulsión para las migraciones estacionales. Con la llegada del obraje forestal se transformaron en un área que atrajo a numerosos trabajadores de otros departamentos del sud. Como la tarea forestal no es constante y sufre los vaivenes de la demanda del mercado, principalmente de las empresas ferroviarias, en determinadas temporadas o años, queda una masa de trabajadores sin ocupación en la zona, por lo que los departamentos citados se comportan como área de repulsión, enviando sus contingentes de braceros a las cosechas de algodón y la caña de azúcar.

En general podríamos esquematizar el calendario anual de trabajo de1 poblador copeño, como dividido en tres épocas: una, de febrero a abril, de concurrencia a la cosecha del algodón; otra de agosto a octubre en que se traslada a cortar la caña de azúcar en Tucumán y una restante, intercalada entre esas dos, empleada en las tareas forestales en los mismos departamentos o en otros vecinos de la provincia o de la provincia de Salta. En cada intervalo, regresa a su lugar de partida, donde tiene su rancho y el grueso de 1a familia.

Una hipótesis de trabajo que pretenderemos demostrar en la investigación que estamos realizando, es que la que el poblador se traslada a las áreas de caña de azúcar y algodón, cuando no funcionan los obrajes forestales, a pesar de las desventajas que ofrecen éstos en relación con los salarios, monto y forma de

pago, y las condiciones de vida y de un menor esfuerzo, de aquellas áreas sobre las forestales.

Esta hipótesis contradice el falso concepto que lamentablemente goza de aceptación entre los grupos dirigentes, principalmente urbanos, de que el campesino migra por una característica innata en esos hombres, producto de un especial "espíritu viajero y errabundo", "atavismo de nómades" o como "excusa para no trabajar".

Bernardo Canal Feijóo en su *De la estructura mediterránea argentina*, importante trabajo sobre estos problemas, rechaza esa concepción, fácilmente adscribible, por otra parte, a prejuicios clasistas:

Cualquiera observa que no se trata de desbandes ciegos y casuales; que se encaminan en direcciones fijas, con objetivos determinados; a la zafra, a la cosecha fina, a los obrajes. El desplazamiento tiene el sentido elemental de una ley física de atracción de masa, porque casi no hay margen de optabilidad para el campesino entre una promesa de empleo más o menos seguro y bien remunerado, y un ocio menesteroso e indefinido (Feijóo 1948: 109).

Pues "la vieja economía pastoril y patriarcal es insuficiente ya para entretener las considerables masas locales" (Feijóo 1948: 107). Los brazos sobrantes por el tipo de propiedad y cría del ganado, por el desequilibrio ecológico que disminuye las tropas y un natural aumento demográfico, juntamente con los desocupados de la fluctuante explotación forestal, forman los contingentes de migrantes temporarios. En las zonas aún aptas para la cría de ganado y donde, por ende, se mantiene la vieja estructura patriarcal ganadera, los pobladores no migran a las cosechas y sólo ocasionalmente se emplean en los obrajes cercanos, si los hubiera. Inclusive al obrajero no le interesa ese tipo de trabajador no tan ducho en el corte y labrado y poco predispuesto a ese tipo de tareas que requieren un intenso y continuo esfuerzo físico.

Para su traslado a la zona algodonera chaqueña los habitantes del departamento Copo, utilizan la línea del Ferrocarril General Belgrano que va de Metán a Resistencia. Por no haber otro medio regular, es factible evaluar el ritmo y la intensidad de los migrantes por medio de los boletos vendidos desde las estaciones del departamento, hasta las de Presidencia Roque Sáenz Peña, Avia Terai, Napenai, Pampa del Infierno y Concepción del Bermejo, ubicadas en plena zona algodonera. En la actualidad estamos realizando esa evaluación con los boletos vendidos desde 1956 a 1965. A pesar de no estar terminado dicho estudio, podemos adelantar algunas apreciaciones. Los mayores contingentes ascienden al tren en la estación Monte Quemado, que además de ser la concentración urbana más importante del departamento, es punto de convergencia de numerosos caminos vecinales. Las estaciones de descenso más elegidas son las de Presidencia

Roque Sáenz Peña, Avia Terai y Pampa del Infierno, fluctuando según los años. Asimismo, no todos los años se desplaza el mismo número de personas, sino que varían, inclusive sin relación con la cantidad de algodón cosechado, pues se dan años de gran cosecha, con poco traslado de braceros copeños.

Comúnmente comienza el traslado de los contingentes en la segunda quincena de febrero, prolongándose hasta abril e inclusive en mayo. El regreso se inicia en marzo, acentuándose en abril. Al Chaco concurre prácticamente la familia nuclear completa, ya que todos los brazos, inclusive los de los niños pequeños, son aptos para cosechar el algodón, dado el poco peso de los copos y la escasa altura de la planta. Por ser la recolección tarea del equipo familiar, es dificultoso calcular el promedio de kilos que recoge cada persona. Las estimaciones realizadas se contradicen. Según nuestros informantes un cosechero de sexo masculino y adulto, recoge de 45 a 60 kilos por día y uno muy ligero puede llegar hasta los 100 kilos, en jornadas de sol a sol, aunque no todos los días. La mayoría están de acuerdo en que un matrimonio con dos hijos puede llegar a recoger alrededor de 100 kilos diarios. Si tenemos en cuenta que en 1963 se pagaba 50 pesos los diez kilos de algodón cosechado, el jornal que obtuvo ese núcleo familiar fue de 500 pesos. Con ese jornal la familia debe comer, vestirse y sufragar los gastos de traslado hasta el lugar, ida y vuelta, que insume una suma bastante importante.

El corte de la caña de azúcar requiere, por el contrario, gran esfuerzo físico y destreza en el manejo de machetes y cuchillos. Allí, por lo tanto, los niños no son tan utilizados y quedan en el rancho. Concurren a Tucumán las personas mayores, un matrimonio, o el padre con su hijo mayor, ya que la tarea se hace más rendidora de a dos para cortar, pelar y cargar. Es usual también llevar alguna niña para que haga la comida, la lleve al surco donde están trabajando los mayores y cuide las pertenencias de los cosecheros.

Los medios utilizados para trasladarse hasta Tucumán son más diversos que para ir al Chaco. Se valen del ferrocarril hasta Metán, o el ómnibus hasta la ciudad de Santiago del Estero, para combinar ahí con otro que lleve a Tucumán o se va en zorra o en bicicleta, atravesando el departamento Pellegrini, sobre todo para los que viven en las márgenes del río Salado. Para tener una idea del rendimiento del hombre en el corte, se nos h3 informado, recabando en los propios cosecheros, que un cortador y un ayudante puede llegar a cortar término medio tres toneladas diarias. En 1963 se pagaba 320 pesos la tonelada, por lo tanto el salario gira alrededor de los 500 pesos diarios por persona.

En ambos lugares las condiciones de vivienda, alimentación y situación de] cosechero son muy precarias. Como no hemos realizado investigaciones en esos lugares, no estamos en condiciones de efectuar una descripción minuciosa sobre las condiciones de vida. Los migrantes que hemos consultado, manifiestan en

general preferir el trabajo de la recolección del algodón al de la caña de azúcar y al obraje, y de permitirlo las condiciones del tiempo, obtienen mayores jornales en el algodón que en las restantes. Además, el jefe de familia o el hombre adulto, recupera energía en esa tarea más liviana, agotado previamente por las temporadas pasadas en el obraje y en la caña de azúcar. Otra cosa que manifiestan, y eso se puede inferir por el salario medio, es que ninguna de las tres tareas les permite alimentarse convenientemente y adquirir vestimentas para ellos y su familia, y que por lo tanto en alguna de las tres épocas del calendario de trabajo, deben disminuir la alimentación para poder estar decente.

Efectos de la migración

Si bien las migraciones temporarias son alentadas porque circunstancial mente sirven para entretener a la gente en un medio donde las fuentes de trabajo estable escasean, las mismas se manifiestan negativamente para un coherente desarrollo de la zona de residencia habitual. Las migraciones van creando un desajuste y un desarraigo que alientan las condiciones para el éxodo definitivo, pues las áreas de cultivos intensivos ofrecen un "volumen mayor, de mayor seguridad y regularidad, de ritmo más rápido que lo que supone la primaria economía lugareña, naturalista y elemental" (Canal Feijóo 1948: 109). Si esta migración temporaria no alcanza a transformarse en definitiva es por las características limitativas de las mismas zonas de atracción: monocultivadoras y sin el aparato industrial a su vera que transforme el producto que se cosecha, que podría absorber la mano de obra sobrante después de la cosecha. Uno de los efectos es el abandono y desatención de las actividades tradicionales, junto con el surgimiento de nuevas aspiraciones, no necesariamente ajustadas al medio en que deben desarrollarse.

A nivel individual las condiciones miserables de vivienda, alimentación y salubridad, tienden a agravar problemas de salud física y mental. El migrante va a un medio donde los pobladores habituales muestran hacia ellos una actitud ambivalente. Si por un lado desean que concurran a levantar la cosecha con lo cual se benefician, por el otro tienen una actitud de rechazo hacia ellos, manifestada en prejuicios como los de considerarlos borrachos, ociosos, vagabundos, etc.

Económicamente las migraciones temporarias no traen mejoras a su situación y no alcanzan a permitirles reservas que ayuden al migrante y su familia a sobrevivir cuando fracasan las cosechas o existen impedimentos físicos. Políticamente, no participan en los problemas en la medida que prevén las leyes, por su prolongada ausencia del lugar y por su mayor dependencia de caudillos paternalistas, que se consolidan con los adelantos que les efectúan para posibilitar el traslado a la cosecha.

Las migraciones se hacen sentir también sobre el sistema educacional, pues los niños deben concurrir a la escuela menos tiempo que lo dispuesto, por la necesidad de acompañar a sus padres. Por último, y desde un punto de vista regional, la migración temporaria contribuye a pauperizar aún más el lugar de origen, y por el otro colabora, en gran medida, en el desarrollo y enriquecimiento de la zona de atracción.

Comentarios

Tres momentos hemos distinguido en el proceso que siguió a la ocupación española: el Melero, el Ganadero y el Obraje y la Migración. Cada uno de ellos determinó complejos socioculturales que podrían haber ejemplificado una escala evolutiva de recolectores, cultivadores y elaboradores, si bien la tercera no llegó nunca a constituirse en una verdadera etapa industrial, no por pura responsabilidad propia, ya que debemos ubicarla en el contexto nacional.

La situación actual péndula entre una precaria explotación forestal y la crianza de ganado vacuno, con técnicas y conceptos no acordes con la pecuaria moderna. Ambas actividades están en crisis: la última ceñida a una ecología que no la favorece, y la obrajera al no superar una organización y finalidades que podrían haber transformado todo el contexto socio cultural. Ambas sin ningún porvenir, llevarán a un retroceso aún mayor a la zona, salvo que medidas no imposibles de aplicar, cuando aún hay tiempo, la saquen de ese estado.

Sobre la vía férrea se asientan poblaciones como Monte Quemado y Pampa de los Guanacos, donde están radicados, además de los que atienden las actividades terciarias, una considerable masa de trabajadores semiocupados o desocupados, que alternadamente migran a las cosechas o al obraje. En el interior, en cambio, salvo en zonas ya completamente erosionadas, se hallan dispersos los puestos ganaderos, muchos de los cuales mantienen su estructura paternalista, cerrada y de economía de subsistencia, constituyendo los grupos humanos culturalmente más integrados, aunque su futuro está ya señalado ante el deterioro ecológico.

El movimiento estacional a las cosechas, no permite por su temporalidad y sus bajos salarios, un cambio en lo económico, y al contrario de lo que sucede con los migrantes a las ciudades, el proceso de desculturización no ha sido intenso, pues su regreso a la comunidad de origen, los mantiene vinculados a su cultura tradicional.

Se ha desquiciado y se desquicia el nivel anterior, sin entrar de pleno en un nuevo ajuste a nivel de la transformación de la materia prima maderera. La desorganización cultural es siempre temporal: o se pasa definitivamente a un nuevo nivel de integración o se provoca la muerte de la cultura. La primera

se deberá manifestar en la racional y plena explotación forestal, la segunda se manifestará en la emigración definitiva de los pobladores.

Referencias citadas

Cabildo de Santiago del Estero. 1946. *Actas Capitulares de Santiago del Estero*. Buenos Aires. Academia Nacional de Historia.

_____. 1942. *Actas Capitulares de Santiago del Estero*. Buenos Aires. Academia Nacional de Historia.

_____. 1941. *Actas Capitulares de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

Alderete Núñez, Ramón. 1945. *El Melero*. Tucumán: Museo Folklórico Provincial.

Administración Nacional de Bosques. 1963. *Anuario de Estadística Forestal*. Buenos Aires: Administración Nacional de Bosques.

Best, Félix. 1960. *Historia de las Guerras Argentinas: de la Independencia, Internacionales y con el Indio*. Buenos Aires: Peuser.

Caillet, Ricardo.1941. Apuntes para una historia económica del virreinato. Gobierno intendencia de Salta del Tucumán. *Anuario de Historia Argentina*. 101 123.

_____. 1932. La expedición de Rubín de Celis en busca del Mesón de Fieno. *BIIH*. 15 (54) 531-554.

Canal Feijóo, Bernardo. 1948. *De la estructura mediterránea argentina*. Buenos Aires: s.e.

Cappa, Ricardo. 1893. *Estudios críticos acerca de la dominación española en América IX. Parte tercera, IX. Parte tercera*. Madrid: Librería Católica de Gregorio del Amo.

Carmelich, Jorge. 1937. "Fabricación del carbón vegetal y subproductos". Expediente 116.901 del Ministerio de Agricultura de la Nación, Administración Nacional de Bosques.

Carrizo, Juan Alfonso. 1933. *Cancionero Popular de Salta*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán.

Cassagne Serres, Alberto. 1929. *La industria forestal Argentina*. Obrajes. *Explotación. Comercio. Contratos de arrendamientos. Tasaciones de bosques. Operaciones. Contabilidad*. Buenos Aires: Baiocco y Cía.

Castlglione, Julio C. y Luis A. Lucena. 1963 *Problemas sociales del Obraje Santiagueño*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Económicas. Serie contribuciones.

Dirección Nacional de Estadística y Censos. s.f. *Censo Nacional Agropecuario 1960*. Santiago del Estero: Secretaría de Estado de Hacienda.

Daus, Federico A. 1941. *Los Bosques del Chaco*. Buenos Aires: López.

Denis, Pierre. 1920. *La République Argentine: La mise en valeur du pays*. Paris: A. Colin.

Diegues, Manuel y Carlos H. Alba. 1954. *Introducción a la sociología regional.* México: Universidad Nacional.

Difrieri, Horado A. 1961. Estructura y movimientos de la población. La Argentina. *Suma de Geografía.* (7): 197-334.

_____. 1958. Las Regiones Naturales. La Argentina; Suma de Geografía. T. I: 353-471.

Di Lullo, Orestes. 1946. *Contribución al estudio de las voces santiagueñas.* Santiago del Estero.

_____. 1944. *El Folklore de Santiago del Estero: Medicina y alimentación.* Santiago del Estero: s.e.

_____. 1943. *El Folklore de Santiago del Estero: Material para su estudio y ensayos de interpretación.* Santiago del Estero: Universidad Nacional de Tucumán.

_____. 1937. *El bosque sin leyenda: ensayo económico social.* Santiago del Estero: Tipografía Arcuri y Caro.

Fazio, Lorenzo. 1889. *Memoria descriptiva de la provincia de Santiago del Estero.* Buenos Aires: Compañía Sud-americana.

Furlong, Guillermo. 1939. *Entre los Vilelas de Salta.* Buenos Aires: Academia Literaria del Plata.

Gancedo, Alejandro. 1985. *Memoria descriptiva de la Provincia de Santiago del Estero.* Buenos Aires: Stiller y Laan.

García Aller, Arturo H. 1951. El hombre y el suelo en tres provincias andinas. Estudio de arraigo rural en la población argentina. *Anales del Instituto Étnico Nacional.* (4): 65-67.

Gil Rojas, Andrónico. 1962. *Los tipos de mi fogón.* Santiago del Estero.

_____. 1954. *El Ckaparilo: Cuentos y refranes del Tío Felipe. Escena típica de los Copos.* Santiago del Estero.

Gorf, Gastón. 1965. *La Forestal; La tragedia del quebracho colorado.* Buenos Aires: Platina Stilcograf.

Lizárraga, Reginaldo y Ricardo Rojas. 1928. *Descripción colonial.* Buenos Aires: J. Roldán.

Lizondo Borda, Manuel. 1942. *Historia del Tucumán (siglo XVI).* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Lozano, Pedro. 1874. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* Buenos Aires: Imprenta Popular.

Lozano, Pedro. 1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Miatello, Roberto A. 1960. *Migraciones de Población de la Provincia de Catamarca (Con referencia a las migraciones internas de la República Argentina).* Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Millán de Palavecino, María Delia. 1960. Vestimenta argentina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.* (1): 95-127.

Mintz, Sidney W. 1963. La plantación y la reforma agraria. *Revista Interamericana de Ciencias Sociales.* (2): 62-77.

Molina Tellez, Félix. 1968. Fabricación del carbón en las selvas santiagueñas. *Revista Geográfica Americana*. (65): 97-100.

Morello, Jorge H., y Carlos Saravia Toledo. 1959. El Bosque chaqueño; I. Paisaje primitivo, paisaje natural y paisaje cultural en el oriente de Salta. *Revista Agronómica del Noroeste Argentino*. 3 (1-2): 5-81.

_____. 1959. El bosque chaqueño; II. La Ganadería y el bosque en el oriente de Salta. *Revista Agronómica del Noroeste Argentino*. 3 (1-2): 209-258.

Moussy, V. Martin de. 1864. *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères.

Nordenskiöld, Erland. 1929. L'Apiculture Indienne. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. (22): 169-182.

Palavecino, Enrique. 1959. Áreas de cultura folk en el territorio argentino; Esbozo Preliminar. *Folklore Argentino*. 342-364.

_____. 1940. Síntesis histórica. Los Aborígenes de Santiago del Estero: 45-71.

Paucke, Florián. 1944. *Hacia allá y para acá; una estada entre los indios mocobies, 1749-1767*. Buenos Aires-Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Fuente, Diego G. de la. 1872. *Primer censo de la República Argentina verificado en los días 15, 16 y 17 de setiembre 1869 (bajo la dirección de Diego G. de La Fuente)*. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir.

Sbarra, Noel H. 1946. *Historia de las aguadas y el molino*. La Plata: El Jagüel.

Smith, T. Lynn. 1960. *Sociología de la vida rural; con un apéndice especial del autor para esta edición sobre: El desarrollo de la Sociología Rural en Latinoamérica*. Buenos Aires: Bibliográfica Argentina.

Taboada, Angel S. 1949. Importancia de la inmigración golondrina para la economía del país. *Anales del Instituto Étnico Nacional*. (2): 11-14.

Tommasini, Gabriel. 1937. *La civilización cristiana del Chaco*. Buenos Aires: Lib. Santa Catalina.

Vellard, Jean. 1939. *Une civilisation du miel: les indiens guayakis du Paraguay*. Paris: Gallimard.

De Empedrado a Isla Maciel: dos polos del camino migratorio[1]

Hugo Ratier[2]

Antecedentes

El presente trabajo constituye una primera elaboración de datos recogidos en el transcurso de sendos trabajos de campo en Empedrado, provincia de Corrientes, e Isla Maciel, población ubicada en el partido bonaerense de Avellaneda. Ya dimos a conocer en un trabajo anterior las circunstancias que nos llevaron a abordar el tema de las migraciones internas, y reseñamos asimismo muy apretadamente la labor estadística previa, relatando también las

---

1 Publicación original: Ratier, Hugo. 1969. De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio. *Etnia* (9): 1-9. Agradecemos a *Etnia* su autorización para republicar este artículo.
Este artículo, publicado en la revista olavarriense *Etnia,* constituyó una de las bases fundacionales para transformar el fenómeno urbano, la pobreza en las ciudades, y la migración desde los interiores provinciales a las metrópolis argentinas, en objetos legítimos de una antropología concentrada, hasta entonces, en los pueblos indígenas residentes en medios rurales apartados. Junto a *Antropología Urbana, una experiencia comparativa,* fue realizado desde el Centro de Desarrollo de Isla Maciel, a cargo del Departamento de Extensión Universitaria de Filosofía y Letras de la UBA, en una de las "villas miseria" más antiguas de Buenos Aires. La novedad de este texto fue evitar el recurso teórico, habitual por entonces en la sociología y la antropología culturalista, de atribuir las condiciones de vida de los pobres urbanos inmigrantes a sus culturas de origen. Para ello, inspirado en los textos de Oscar Lewis en México, fundó su análisis en el trabajo de campo en los dos polos de la migración. En los años siguientes, y para contestar los prejuicios sobre las "villas" como "antros de ladrones y prostitutas", escribió algunos cuadernillos de la colección Historia Popular del Centro Editor de América Latina, sobre *Medicina Popular* y *Villeros y villas miseria*. De estas ediciones, la más conocida es *El cabecita negra,* el 'primer tratado' (y por mucho tiempo el único) sobre el racismo criollo en Buenos Aires contra los mestizos interioranos que irrumpieron como actores políticos siguiendo a Juan D. Perón en 1945. Para acceder a la extensa trayectoria de Ratier, ver Otras lecturas recomendadas. Complementar con secciones 4 (H. Andreani), 6 (L. Tamagno y D. Maffia, G. Karasik) y 7 (S. Sapkus).

2 Investigador (jubilado), profesor consulto de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y profesor emérito de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, UNICEN.

primeras impresiones que traíamos del contacto con el campo. Remitimos al lector interesado a esta fuente (Ratier 1967).

Solo queremos recordar que el marco teórico de toda esta tarea partía del presupuesto de que la migración rural-urbana debe estudiarse en contextos concretos, guardando los recaudos cuantitativos necesarios para que la muestra considerada represente el universo total. La investigación nació de nuestro contacto con el *centro piloto* para el desarrollo de la comunidad de Isla Maciel, donde cumplíamos tareas docentes y de asesoramiento dentro de un equipo interdisciplinario, bajo la dependencia del Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Buenos Aires.

El trabajo presuponía un largo contacto con el campo en ambos lugares de investigación: Empedrado e Isla Maciel. Circunstancias ajenas a nuestra voluntad determinaron la suspensión de ese plan cuando apenas se había cumplido un viaje prospectivo a Empedrado y se iniciaba la tercera etapa: labor intensiva con familias empedradeñas radicadas en Isla Maciel.

El estudio, pues, no se llevó a cabo en condiciones ideales y somos los primeros en señalar sus limitaciones. No obstante, quisimos darlo a publicidad rogando a lector tenga presente que lo que sigue surgió de un trabajo de campo de un mes (enero de 1966) en el departamento Empedrado (Corrientes) y de otro período discontinuo de labor en Isla Maciel, cuya duración total no superó los noventa días. En este escenario, sin embargo, los probables errores quizás puedan balancearse con la experiencia de terreno del autor, en tres años de trabajo.

Nos acompañaron en el campo la Sra. Nelly C. Piña y el Sr. Hugo Oddone Scura, ambos estudiantes de ciencias antropológicas. A la Sra. Piña debemos no solo una eficaz colaboración, sino aportes sustanciales en todo el transcurso del trabajo y su elaboración. Asimismo, nos brindó generosamente datos inéditos obtenidos en el invierno de 1966, los que completaron o corrigieron los nuestros.

Otro tanto cabe apuntar respecto del ahora Licenciado Oddone, nuestro profesor en el breve cursillo de guaraní que precedió al viaje, cuyo profundo conocimiento de esa, su lengua materna, nos permitió penetrar en un sector vital del universo en estudio. Por último, debemos advertir que por razones metodológicas y éticas hemos cambiado los nombres y apellidos de nuestros informantes.

Empedrado, punto de partida

El departamento

El departamento Empedrado se encuentra ubicado sobre el río Paraná, muy cercano al departamento Capital, con el que limita por el norte. Al este lo rodean los departamentos San Luis del Palmar, Mburucuyá y Saladas. Hacia el oeste, del otro lado del río, limita con las provincias de Santa Fe y Chaco. Asume una forma más o menos triangular, con la base sobre el Paraná y el vértice hacia el este. Cuenta con una superficie de 2.023 km^2 y una población de 18.444 habitantes, con una densidad de 9,1 habitantes por km^2 (estimación 1964).

Participa del clima subtropical propio de la Mesopotamia, con abundantes precipitaciones pluviales. Además, cuenta con un alto porcentaje de terrenos bajos y anegadizos, cuya máxima expresión son los esteros y bañados del Madregón, del Pollo y de San Lorenzo. Justamente, en 1966 se produjo una pavorosa inundación que asumió alcance de catástrofe nacional, la que afectó con dureza al departamento. Se halla unido a Buenos Aires y a la capital de la provincia por el Ferrocarril Nacional General Urquiza y por la Ruta Nacional N° 12, asfaltada solo dentro del territorio provincial. El río, otrora importante vía de tránsito, ha perdido tal condición.

La única población urbanizada es la capital. Ninguna de las otras localidades pasa de caserío, sin trazado alguno. Las casas se encuentran allí distanciadas entre sí, dispersas a lo largo de las rutas o en la vecindad de las estancias.

Producción

Según D. Esteban Raffeti, uno de nuestros informantes calificados, hombre de ochenta años, nativo de Empedrado, la superficie del departamento se divide en partes iguales entre agricultura y ganadería. Tal aserto no es corroborado por nuestra información documental. Según la *Síntesis estadística provincial*, solo el 11% de las tierras se dedican a agricultura, mientras que el 56% se halla ocupado por campos naturales de pastoreo, aptos para la ganadería. Un 16% está cubierto por montes y bosques naturales, y casi el 10% está constituido por tierras aptas no aprovechadas.

Cabría suponer que la existencia de importantes cultivos industriales, como el tabaco y el algodón, podría justificar la impresión de nuestro informante, al alcanzar dichos productos altos precios en el mercado. No es esa, sin embargo, nuestra impresión. El algodón resulta cada vez menos rentable, en virtud del

régimen de tenencia de la tierra, y el tabaco aún no lo ha reemplazado. Ningún otro cultivo alcanza proporciones considerables.

Creemos, sí, que la población dedicada la agricultura supera, por la misma naturaleza de su labor, a la empleada en ganadería. Por ser, además, quienes sustentan en su mayor parte el contingente migratorio, vamos a referirnos en particular a ellos.

Tenencia de la tierra

Ha quedado claro que la mayor parte de las tierras se halla en poder de los ganaderos. Veamos cómo se reparte el resto. El 61,52% de los terrenos (77.108 hectáreas) es propiedad del productor. Solo el 5% se arrienda particulares, el 1% se explota mediante el régimen de mediero o tantero, y un 6% se usa gratuitamente. Alcanza, sin embargo, un significativo índice de 24% (29.321 hectáreas) la superficie cuya utilización se oculta tras el rótulo de "otras formas". Yendo a las 7.477 hectáreas arrendadas, vemos que el 64% abona ese arriendo en dinero, el 3% en especie y el 33% en "otras formas".

La clasificación de explotaciones por escala de extensión nos da un indicador de la realidad del agricultor empedradeño: mientras el 44% de las explotaciones ocupan el 7% de la superficie (8.314 hectáreas), un 0,50% de los establecimientos ocupa el 18% (22.957 hectáreas) de la superficie. Esto revela la condición típica del pequeño agricultor minifundista, enfrentado y rodeado por grandes propietarios ganaderos. Tal estructura explicará, asimismo, la relación simbiótica establecida entre ambos, cuya disfuncionalidad no es una de las causas menores del éxodo rural.

En el cultivo del tabaco, por ejemplo, hay dos categorías de cultivadores dependientes (¿otras formas?): poblador, que trabaja su parcela y paga al propietario con dos o tres días de trabajo, y colono, que entrega el 50% del producto (mediero). Estos brevísimos aportes estadísticos no se desarrollan más por razones de espacio. Queremos colocarlos simplemente como fondo de una realidad que preferimos reflejar por el testimonio de quienes la viven.

Localidades de migración visitadas

El pueblo de Empedrado

Al elaborar una tipología sobre la base de los servicios para todas las localidades correntinas que contaban con representantes en Isla Maciel, habíamos ubicado

a Empedrado en los extremos más altos de la escala, junto a ciudades como Goya o Paso de los Libres. En efecto, su dotación de escuelas, correo, aduanas, transportes, etcétera hacia presuponer cierta envergadura. Chocaba con esta su escasa población: 3.715 habitantes. Los primeros informantes empedradeños en Isla Maciel rechazaron el nombre de "ciudad" que adjudicábamos al núcleo urbano, calificándolo en cambio como "pueblo". "Será más o menos como la parte edificada de Maciel, sin la villa", nos dijo Ana Flores de Andrada, de San Juancito. La incongruencia, pensábamos, solo podría tener una explicación: decadencia.

Nuestra entrada al pueblo corroboró esa impresión. A lo largo de la única calle asfaltada, en torno a la cual se estructura el resto, y que va a terminar en el puerto, se nucleaban viviendas y comercios. Almacenes, con caballos atados al infaltable palenque, veredas altas, galerías y columnas de madera tallada, adobe, techo de teja. La gente, sentada en sillas en las veredas, nos seguía con la mirada. El hotel donde nos alojamos carecía de cartel indicador, los pobladores –lo comprobamos después– ignoraban la nomenclatura de las calles, aunque no la ubicación de las familias. Bartolomé Mitre, arteria principal, se designa más bien por esa característica: "la principal", y es, junto con las vías o el río, una de las pocas coordenadas para ubicar espacialmente al transeúnte.

El Departamento de Planeamiento Urbano del Ministerio de Obras Públicas provincial define así al pueblo, luego de detallar sus servicios:

> Este conjunto de servicios se encuentra dispuesto, en su mayor parte, a lo largo de la calle principal, Bartolomé Mitre, única arteria pavimentada del pueblo, y que establece un enlace directo con la Ruta Nacional Nº 12. Alrededor de ella puede decirse que se configura la estructura urbana de Empedrado, ya que en su área se hallan dispuestos no solo los principales servicios, sino también la mayor parte de la actividad comercial y administrativa.
>
> Estas características responden a factores de orden físico funcional: el orden físico lo establecen, por un lado, la vía férrea, con el ramal [actualmente no utilizado] que abraza al pueblo hasta el puerto y por el otro las cercanas barrancas, cuyos terrenos son arrastrados por las precipitaciones pluviales; el orden funcional se establece mediante las redes de los principales servicios [agua corriente, luz eléctrica, recolección de residuos, etcétera] que forman una malla cuyo eje principal está constituido por la única vía de tránsito pavimentada.
>
> La influencia de estos factores es muy grande y constituye la trama de la estructura urbana. (Departamento de Planeamiento Urbano, Corrientes 1966: 1-2).

La ruta y el ferrocarril, pues, trazan una curva cerrada para llegar hasta el puerto. El ferrocarril ya no emplea esta vía, y el puerto es un simple pontón con un galpón vacío, donde rara vez atraca un barco (vimos uno solo que, por reparaciones, amarró allí). La oficina de aduana resulta incongruente en ese contexto.

No entraremos en largas digresiones históricas; unos pocos datos nos ubicarán provisoriamente en la historia de este pueblo, que es la de su rápida decadencia. Su nivel de servicios es, apenas, el testimonio fósil de una importancia que se preveía creciente, y que solo, en cambio, no ha cesado de declinar en los últimos cuarenta años.

Con un pasado ligado a las reducciones jesuíticas, Empedrado es fundado oficialmente en 1826. Su puerto se habilita en 1852, y en el censo de 1854 ya cuenta con tres mil seiscientos ochenta y cuatro habitantes, casi su población actual. En 1898 llega el ferrocarril. Desde esa época, el florecimiento es extraordinario: mejora la edificación, prolifera la vida cultural, arriban profesionales, se construye un fastuoso hotel de turismo: la Mansión de Invierno, cuyas ruinas todavía son visibles, se trasladan allí oficinas telegráficas y de correos, se instalan teléfonos…

El Sr. Raffeti, con sus ochenta años, fue testigo de esa época. Ex jefe de la aduana local y de la estación del ferrocarril, vive en una de las pocas mansiones del pueblo, inmensa casona ("chalet") con detalles neoclásicos, cuidado jardín y parque. En la década 1910-1920 llegaban hasta cincuenta barcos por mes, nos cuenta. Ahora no alcanzan a esa cantidad por año. Transportaban, sobre todo, materiales para el ferrocarril que eran trasbordados a sus bodegas en Buenos Aires. La calle principal era entonces de arena, marcada por las huellas de las carretas y carros de bueyes que transportaban pesados rollizos. Porque el quebracho en particular y las maderas en general, eran la gran riqueza de la zona, la que sustentaba su florecimiento en todos los terrenos.

Por Empedrado tenía salida, en barco y tren, la producción agrícola y ganadera en una vasta zona correntina: Saladas, Mburucuyá, y hasta Monte Caseros y Paso de los Libres, departamentos ubicados sobre el río Uruguay, enviaban allí sus productos. Había trenes que llegaban solo hasta la estación local, sin tocar la capital de la provincia. En ellos arribaban viajantes desde Buenos Aires a negociar con los prósperos comerciantes locales. Abundaban los artículos importados y se cultivaban en gran escala especies hoy casi inexistentes, como los citrus. La riqueza forestal del departamento hizo que, en 1910, se encontrara ya instalada la gran fábrica El Tanino, en las proximidades del arroyo Pehuajó, a 50 km de la capital de la provincia y a igual distancia de Empedrado. Pertenecía a la compañía La Forestal y nucleaba a doscientos obreros en su entorno, que vivían allí con sus familias. En 1912, agotada la existencia de quebracho de interés industrial, la fábrica levantó sus instalaciones. Fue el primer golpe.

Los otros vendrían después: apertura del puerto de Goya, hacia 1920, que volcó hacia él las preferencias de los usuarios del transporte fluvial y, por último, en 1959, habilitación de la ruta asfaltada hacia Corrientes. La capital de la provincia absorbió la vida de Empedrado: a solo una hora y media de ómnibus, se la prefirió hasta para comprar.

El único hospital del pueblo no practica cirugía mayor. Hay que ir a Corrientes para curarse. No hay abogados, los pleitos se dirimen allá. Allí también habitan los grandes latifundistas, y hasta los docentes del pueblo y el campo, que viajan diariamente a sus tareas. Perdida toda influencia, Empedrado vegeta en torno a esos servicios fósiles, reliquias de su pasado. El dinero que entra es el de los empleados: los maestros dan vida, durante el invierno, a quienes les venden el almuerzo. Los alumnos compran en la única librería, distribuidora de textos y revistas. El único hotel alberga a la gente de paso, al constituirse en parada obligatoria de las líneas de ómnibus, ahora más frecuentes, hasta que terminen de construir la terminal. El cine cierra en verano, hasta marzo. Una red de pequeños servicios, muchos difícilmente ubicables dada la heterogeneidad de la mercadería, sirve al escaso mercado. El hielo, por ejemplo, no se fabrica. Se vende en casas de familia, aun en las de las más encumbradas.

El empleado pasa a ser un personaje importante. Conversaciones y entrevistas así lo reflejan: las muchachas y sus familias prefieren el matrimonio con empleados; en todas las clases sociales. Jamás con el campesino. "La agricultura es una lotería", nos decía en Isla Maciel Alcides Andrada, cabo de Prefectura, campesino. Y una señora contaba, en Empedrado, la historia ejemplificadora de una joven que "supo esperar" y no aceptó un pretendiente del campo. "Ahora está casada con un empleado del ferrocarril. Están bien".

Ese sentimiento de la seguridad que brinda el empleo fijo frente de la lotería representada por el trabajo agrícola constituye otro de los motores del incesante proceso migratorio, como veremos más adelante. Cabe acotar que no se trata de una fantasía, sino de una realidad objetiva.

El campo

Las islas

El área no urbana comienza inmediatamente en el linde del pueblo. En las barrancas se nucleaba, en ocasión de nuestra estadía, la población isleña o islera. Visible desde la costa, una extensa isla alberga a este grupo humano muy particular, que alterna la labor ganadera con el trabajo en un obraje allí existente, y los recursos

accesorios de la pesca y la caza de especies cuyo cuero aprovechan y/o cuya carne consumen (yacaré, guasuncho, carpincho, aves).

La extraordinaria creciente los empujó hasta las costas del pueblo, transportando su hacienda en balsas, quienes pudieron pagar el flete, o de una o dos cabezas, a remo en canoas medianas, los que no. Habitaban en casas de parientes o amigos, en refugios precarios cedidos por las autoridades, o levantaban sus ranchos de estanteo con los materiales trasladados pieza por pieza (hasta los clavos herrumbrados) desde su primitivo asentamiento. La población ya existente en la zona es también de origen islero y realiza periódicos viajes a las islas. Geográfica y socialmente constituyen las orillas de Empedrado, pero deben mantener con el pueblo vínculos familiares y comerciales importantes, puesto que, para ellos, aún la vía fluvial es la única posible.

No obstante la impresión de mayor primitivismo que puede producir su apego a formas de economía parasitaria, también están sujetos a la migración: tres familias contaban con representantes en el Gran Buenos Aires.

Se mantienen en la isla, según su propia expresión, porque allí es más fácil conseguir tierra y criar ganado. Esta zona constituye, además, seguro refugio para quien tenga problemas con la ley, aun en la clase alta. Su brazo no cruza tan fácilmente la barrera del río.

Lomas de Empedrado

A 11 km de la capital del departamento, en el cruce del viejo camino real a Corrientes, hoy abandonado, y la todavía vigente ruta provincial a Mburucuyá, se alza este caserío, al que sus habitantes suelen designar como "la loma". El paso de vehículos explica este tipo de poblamiento: dos almacenes enfrentados sirven como parada para los ómnibus y proveen a la zona de todo tipo de productos. Además, cumplen funciones de acopiadores de algodón y tabaco, y son fuente del llamado "crédito particular". Este es vital para los minifundistas vecinos, cuyas posibilidades de crédito oficial son escasas. El almacenero les entrega semilla a crédito, además de toda la provisión de comestibles, ropa, combustible, etc., que ellos abonarán con el producto de la cosecha.

Tal como observa personal del INTA –licenciado José Socas–, se prefiere cultivar especies duraderas, de conservación segura, antes que las económicamente más importantes y productivas, pero perecederas. Las primeras, a falta de numerario, sirven como moneda durante más tiempo, permiten –si la cosecha es excepcional– guardar parte como ahorro. Las segundas no tienen fácil colocación en el mercado.

Las legumbres tempranas se dan en abundancia en esta zona. Con una comercialización ágil, podrían suplir a los grandes mercados nacionales en épocas en que el producto no se obtiene en otros lugares del país. Sin embargo, no rinden lo suficiente como para volcarse decididamente a su cultivo. Falta una enlatadora de arvejas, por ejemplo.

En 1963, Miguel Hángel González (1963: 1) observaba que el algodón de Itatí era trasladado a la desmotadora de Empedrado. En 1966, ya no existía. Según Alejandro Raffeti, por entonces concejal en Empedrado, tuvo que cerrar por la imposibilidad de obtener crédito bancario. "El banco [reflexionaba Raffeti] piensa que deja sin una fábrica a un señor, pero no en los cientos de hombres que quedan en la calle".

Frente al almacén de don Ubaldo Casas, se alza "la plazoleta", lugar al que se referían nuestros informantes de Maciel: un pequeño cercado con algunos árboles y césped, sin bancos, monumentos ni baldosas, presidido por el cartel indicador de caminos. Allí suelen "pavear", según expresión de nuestros informantes, los jóvenes de las cercanías. El almacén los nucleaba en torno a las mesas de truco, los tragos, las charlas o el simple curioseo. Es uno de los pocos sitios donde "pasa algo", aunque más no sean ómnibus o vehículos, en el poblado.

Más allá, la escuela, un enorme edificio de la década del cuarenta, cuyo alumnado disminuye año a año a raíz del éxodo temporal al Chaco, o del permanente. Con local para comedor escolar, pero sin partida para mantenerlo, con viviendas y baños privados para docentes que no viven allí, ni en la zona, sino en Corrientes o en Empedrado.

A 3 km, un destacamento policial completa la dotación de servicios, más el edificio en construcción de la capilla, esfuerzo comunitario que cuenta como animadoras a la señora del almacenero y a la directora de la escuela. A pesar de la profunda religiosidad de la gente, que reza el rosario en familia, venera imágenes, festeja los santos y acude presurosa a cada visita mensual del sacerdote, no se encuentran colaboradores honorarios. La señora de Menéndez, directora de la escuela, los justifica: el trabajo escasea demasiado, las oportunidades de ganar unos pesos son mínimas, ¿cómo exigirles ese esfuerzo?

Otra iniciativa anterior, obra de don Ubaldo Casas, fue frustrada: la blanqueada sala de primeros auxilios de material no cuenta con quien la atienda. Según don Ubaldo, esto se debe a cambios políticos. Interesa más construir otra nueva, en terrenos de un vecino correligionario de los gobernantes. Admite la importancia política de las obras sociales: "porque a la gente que usted le da un remedio, cuando llega el momento de votar, puede decirle: ahora le toca mostrar su agradecimiento".

San Juancito

Siguiendo el camino hacia Mburucuyá, sin un núcleo centralizador como el cruce de caminos, se hallan a pocos kilómetros las diez casas de este "poblado de chacras", como lo definiera un informante de Maciel, sin grandes explotaciones, salvo las estancias. Aquí también el "almacén de la Pedraza", regenteado por una mujer, es el centro proveedor del entorno rural, cada vez más despoblado. Más de la mitad de su población se encuentra ya en villas bonaerenses, la mayoría en Maciel.

Nos ceñiremos a una sola familia, que consideramos representa el conjunto, para reflejar la vida en la zona. Desde el almacén de la Pedraza parte un camino que, en ocasión de nuestra visita, se hallaba prácticamente anegado. Fue construido en terrenos cedidos por un estanciero y su trazado debía prolongarse hasta empalmar con una ruta. Cambios políticos paralizaron la construcción, y hoy solo es transitable a caballo o por tractores, porque es muy inseguro para otros vehículos. Hacia la izquierda del caminante aparecen sembrados de algodón, protegidos contra el mal de ojo por una calavera de vaca plantada en un poste; a la derecha, el alambrado marca los límites de una gran estancia ganadera, con praderas naturales.

A un kilómetro y medio por el camino está el rancho de adobe de don Ramón Flores, donde vive con su mujer y dos de sus cinco hijos. Los dos mayores están en Maciel, y el joven de diecisiete años en el Chaco para la cosecha. Quedan con él sus dos hijas menores, de nueve y cinco años. Don Ramón y Graciela, "la mayora", se ocupan de trabajar el campo. El padre trajina con el arado de mancera y la yunta de bueyes, y la niña le ayuda. Muchas amiguitas suyas hacen lo mismo: la mujer debe afrontar desde temprano tareas antes reservadas a los hombres. A veces padre e hija regresan a almorzar, otras lo hacen en el campo. Otro tanto sucede con la siesta.

Don Ramón tiene un campo chico, apenas dos hectáreas, y debe entrar en relación con sus vecinos para poder cultivar más tierra, como tantero: entrega el 30% y se queda con el 70%, poniendo semilla y trabajo. Así y todo, no le alcanza. Quisiera tener más tierra. Para él, los estancieros se clasifican en buenos y malos, según permitan o no cultivar sus campos. Malo es el de enfrente, dueño del terreno que él plantó desde chico ("Y es tierra buena, no como la de acá"). Es un suizo, un gringo, que se interesa en la ganadería. Pero ni siquiera permite que don Ramón le abone el pastaje para sus veinte cabezas, cinco lecheras, que por razones obvias no puede guardar en su predio. Las tiene con otro vecino, un estanciero "bruto pero bueno".

Sus dos hectáreas eran del suegro. Están flanqueadas a derecha e izquierda por los terrenos de su madre y los de su suegra. El minifundio se ha multiplicado en

la zona por sucesivas divisiones por herencia, según nos informa el licenciado José Socas, sociólogo del INTA. A veces son los jueces de paz legos quienes fragmentan aún más los terrenos, tratando de dar a cada hermano lotes de similar calidad según su altura, tipo de tierra, proximidad a aguadas, etc.

La dieta de esta familia no difiere de la que el INTA considera prototipo para los departamentos del noroeste de la provincia: "Desayuno: nada o mate cocido con torta de maíz; Almuerzo: puchero o guiso poco sustancioso, o estofado, o locro, o polenta. Merienda: nada o mate cocido; Cena: similar al almuerzo, pero algo más liviano, por ejemplo, tallarines" (INTA 1964: 4).

En ocasión de nuestra visita, se nos brindó un almuerzo excepcional: arroz con pollo. En un comienzo, los técnicos del INTA pensaron que las aves podrían suplir la carencia proteínica derivada de una dieta casi sin carne, pero llegaron a la conclusión de que su cantidad respecto de las numerosas familias las hacía insuficientes para tal fin.

Decíamos que esta familia tipifica, en cierto modo, a las familias de cuyo seno se desprenden los migrantes. Su jefe, de cincuenta años, se acerca a la edad promedio de los jefes de familia en la zona: cincuenta y cuatro años. Representa a aquellos "viejos y chicos" que, al decir de sus paisanos en Isla Maciel, pueblan hoy el interior correntino. Él mismo intentó la migración, y si bien tuvo que regresar, no desecha la posibilidad de irse nuevamente. Solo dos cosas reclama para decidirse: ir con toda su familia y obtener trabajo seguro, cosa muy difícil a sus años.

El éxodo

> Un 25% de los correntinos nacidos en los tres departamentos mencionados (San Cosme, Capital y Empedrado) viven actualmente en otro lado. Esta cifra es probablemente inferior a la realidad, pues el universo se determinó con familias existentes, haciendo abstracción de las que ya habían partido.
>
> La migración entre los varones se inicia a los quince años, la mujer inicia la carrera migratoria antes.
>
> La mayoría de los migrados corresponde al grupo de edades de veinticinco a treinta y cinco años [edades fértiles]. Con esta evasión, la pirámide de población se estrecha en su base, con consecuencias futuras previsibles en cuanto paulatina disminución de la población de las zonas. (INTA 1964: 1-2).

Estas son las primeras conclusiones de la encuesta aplicada por técnicos del INTA. Como ellos mismos advierten, la realidad supera este 25% de migrados. Solo en Maciel habitaba el 5% de la población total del departamento.

Históricamente, el correntino inició hace ya tiempo su camino migratorio: primero a los ex territorios vecinos del Chaco, Formosa y Misiones, a los que llevó su peculiaridad cultural; luego, con la mejora de los medios de transporte y la disminución de oportunidades próximas, hacia las ciudades del litoral más prósperas e industrializadas: Rosario y Buenos Aires.

Migración a corto trecho

Pero la escuela migratoria comienza con recorridos más cortos. La Capital de la provincia ejerce aún cierta atracción sobre los estratos más jóvenes.

Jorge Martínez, agricultor de diecinueve años de Lomas de Empedrado, nos dijo que Corrientes no conviene como lugar de migración: solo se trabaja en changas, en obras municipales o públicas. Su hermano, de dieciocho años, estaba allá. En efecto, la capital correntina cuenta con una sola fábrica textil, insuficiente para absorber mano de obra.

Las muchachas pueden encontrar ocupación en el servicio doméstico. Si los sueldos resultaban exiguos para los que se pagaban en 1966 en Buenos Aires, superaban en mucho a los de Empedrado: la señora de Blanco cobraba allí $500 mensuales para todo trabajo. En Corrientes, se podían conseguir $1.000 o $2.000.

El Chaco fue, en otro tiempo, asiento definitivo de población correntina. Hoy queda como un recurso para los jóvenes menores de diecisiete años, los niños y los viejos que quieren arrimar algún numerario a su deteriorada economía. Cabe acotar que desde 1963, en Isla Maciel, habíamos advertido el arribo de numerosas familias chaqueñas. Nos explicaban que, al disminuir el rinde del algodón, mermó el trabajo y resolvieron emprender el éxodo.

Don Ramón Flores tenía a su hijo de diecisiete años en el Chaco, y esperaba noticias suyas. Si le indicaban que había trabajo, iría; si no, no le convenía abandonar la chacra. Una familia vecina había viajado en bloque en esos días. Para él no eran exactos los datos que nos dieron ciertos informantes, se seguía yendo el Chaco.

Sin embargo, el cambio estaba dado en las características de los migrantes. Antes viajaba la población activa más valiosa, muchos para quedarse. Ahora, solo los viejos y los chicos, y por el período de la cosecha. Un informe no confirmado en

Isla Maciel señalaba la presencia de contratistas que se habrían trasladado a la villa para buscar cosecheros.

De todos modos, *absolutamente todos* nuestros informantes empedradeños en Isla Maciel conocían la migración al Chaco. Desde niños, con sus familias, viajaban a la orilla vecina a trabajar en el algodón.

Este fenómeno inicia así el progresivo acostumbramiento del joven a la idea del éxodo. Si bien en Isla Maciel, según los resultados de una encuesta realizada en 1956, la mayoría de los migrantes eran "directos a la villa", sin etapas intermedias, no sabemos si se calibró lo suficiente la importancia de la migración periódica a corto trecho como motivadora de la más lejana.

En las zonas chaqueñas de Sáenz Peña y Machagay, algunos encuentran a sus patrones de años anteriores esperándolos. Otros, van a buscar colocación. Les llama la atención el tamaño de las fincas: ciento cincuenta a doscientas hectáreas. Los Andrada, doce hijos en total de dos diferentes padres, cultivaban como tanteros diez de las doscientas hectáreas de la estancia de su tío –por vía natural–, médico radicado en Corrientes. Jorge Martínez, el mayor de ocho hermanos, era uno de los propietarios de una finca de diez hectáreas. Don Ramón, con sus dos hectáreas, compartía una medida de superficie harto común en la zona.

En el Chaco los tractores trabajan día y noche, alumbrando con sus faros los surcos. Para don Ramón, el tractor es una desventaja: significa cuotas, obligaciones, pagarés muy superiores a la sencilla deuda que él contrae con el almacenero. Alcides Andrada, de Maciel, piensa que por esos motivos la crisis golpea más duro al tractorista. Consideraba, además, que los precios abusivos de los almacenes de "los gringos" en el Chaco no justificaban el viaje.

Motivaciones

La estrechez de las parcelas, la técnica rudimentaria aplicada, el progresivo empobrecimiento de las cosechas ("El algodón da muy bajo. La semilla no es la de antes"), los falsos precios anunciados por acopiadores que luego especulan con su angustia de vender para comprar a precios no compensatorios, obligan pues al productor a recurrir a la relación con el latifundista vecino o a la migración temporaria. Cuando ya ni estos remedios alcanzan, se busca la aventura del largo trayecto: Buenos Aires.

La cruda realidad económica esbozada sería suficiente para explicar el éxodo. Sin embargo, va acompañada de otros factores. Iniciando el proceso, se provoca una

suerte de reacción en cadena. La carta del familiar o el efecto de demostración del joven migrante que regresa de paseo influyen sobre los indecisos.

El viaje tiene gran significado subjetivo. Nos han relatado tres casos –cuya representatividad ignoramos– de jóvenes que viajaron a Buenos Aires luego de haber asumido conductas antisociales: desde simple "vagancia", hasta la comisión de un homicidio. Se decía que su estadía en la ciudad los había mejorado mucho.

El migrante de paseo suscita expectativa y cierta envidia. Se lo moteja como "porteñito". "Pierden el guaraní, y no aprenden el castellano", nos decía Ubaldo Casas, almacenero de Lomas de Empedrado. "Hablan con ye, no pronuncian la elle, no quieren hablar guaraní, dicen que no saben", agregaba el joven Sierra, de Empedrado.

El consumo ostentoso –además de la vestimenta y arreglo– lo caracteriza: fumando los más caros, a los pocos días arman cigarritos, como todos, nos contaba el citado almacenero. Jorge Martínez, que esperaba ansioso el momento de partir, hablaba de los abusos que algunos comenten con ellos: aprovechan las "vueltas" de bebida que el migrante paga, haciéndose convidar exageradamente.

En Isla Maciel, los Andrada estaban todos sin excepción casados con muchachas de su pueblo. Es común que el joven regrese allá a buscar esposa. La señora de Casas acusaba a algunos de ellos de "haber llevado chicas a vivir en la miseria". No nos consta, pero es probable que la realidad de las villas sea ocultada a la familia. De todos modos, esta no se horroriza cuando conoce el hábitat de sus muchachos. No es mucho peor que su propia vivienda, aunque carezca del aire libre, el recurso económico de "vender una vaquita cuando andás medio pobre", o goce de menor hacinamiento, reputadas "defensas" o ventajas del campo.

Lo que sí se exige, y se envidia, es la seguridad. Si el candidato está empleado, si es posible en algo fijo, no importa el lugar donde viva en Buenos Aires: Isla Maciel, Lacarra o Villa Soldati pueden ser promisorios en esas condiciones.

Para algunos jóvenes, como Jorge Martínez, los muchachos se van "porque les gusta la nueva ola". Él viste sombrero negro de ala corta, "jeans" y remera a rayas. Se apresura a aclararnos que ahora está de moda la cumbia, ya no Palito Ortega. Habla con entusiasmo de la televisión recién llegada, minimiza la importancia del chamamé, trata de urbanizarse mentalmente antes del gran salto, que va a dar cuando cumpla su servicio militar. Se sorprende de que sean portuarios, "changadores", la mayoría de los pobladores de Isla Maciel. ¿Espera más?

Evidentemente, los medios de comunicación de masas, en especial la omnipresente radio a transistores, cumplen su función de diseminar pautas urbanas. Ese rechazo por el chamamé, verbalizado por algunos informantes, es solo una actitud periférica,

contradicha por lo que observábamos a diario: preferencia por esa música en los bailes, cultivo, animación instantánea en reuniones danzantes únicamente cuando un acordeón o una guitarra atacaban en vivo el ritmo autóctono, etc.

La edad de migración suele ser dieciocho años, y la libreta de enrolamiento el simbólico pasaporte, "porque ¿a dónde van a ir sin libreta?", como se preguntaba Ana Flores de Andrada en Isla Maciel. A veces puede demorarse el trámite hasta la conscripción. Alcides Andrada, que tuvo que cumplir el servicio en la Marina, se quedó por ese motivo en Buenos Aires, y fue el primer eslabón en una larga cadena de migrantes sanjuaneros.

Los factores de repulsión del área campesina son visibles y conscientes en toda la población, en cualquier estrato. El Sr. Sierra, dueño de un negocio en Empedrado, nos decía:

> ¿Qué puedo darle yo a mis hijos aquí? Los hago estudiar, es claro, pero no tienen nada que hacer en el pueblo. La única carrera que se le puede dar es la de maestros, con la Escuela Normal. Mandarlos afuera significa un gasto que no puedo afrontar. En este país se habla mucho del campo, pero no se lo conoce. Yo les diría a los que dicen "no abandonen el campo" [añadía jocosamente] que ellos vengan acá y nosotros vamos allá...

Justificaba la búsqueda de trabajo afuera y afirmaba que, si hoy quedan solo los viejos, es porque "¡qué vamos a irnos ya!". Alejandro Raffeti, joven concejal, lamentaba el éxodo, aunque lo entendía. Deseaba que los muchachos volvieran, "porque a veces uno se pone a pensar, y le entran ganas de irse también".

La falta de trabajo, pues, y la búsqueda de oportunidades que estadísticamente constituía el 80% de la motivación migratoria en la población de la villa en Isla Maciel tiene bases sólidas. Ana Flores de Andrada, hija mayor de don Ramón, al preguntarle nosotros si había fábricas allá, observó: "No, no hay [...] ni una. Por eso la gente se va, ¿ve?". Es decir que la relación industrialización-éxodo es vivida conscientemente por los mismos incursos en el proceso. En eso nuestra informante coincidía con el concejal Raffeti, maestro y hombre de gobierno.

Los factores de atracción hacia la ciudad son muchos, pero creemos que prima, sobre todo, el ya señalado de la *seguridad* de empleo. Si bien el 65% de la población de la villa está constituido por peones jornaleros y obreros no especializados, sujetos al vaivén del trabajo portuario o a la ola de despidos de los frigoríficos, esa inseguridad relativa del medio urbano no se compara con el capricho de la naturaleza en la zona agrícola o la trampa de los precios mentidos, la tierra insuficiente y el crédito interminable que ata al productor a su exigua parcela. Entiéndase bien: consideramos que la migración, tal como se da, no soluciona en

profundidad ningún problema, pero es la única alternativa a la que la gente puede recurrir en las actuales condiciones.

Alcides Andrada sonreía cuando le preguntaron si los servicios hospitalarios de Isla Maciel superaban a los de su pueblo. Allá estaba a cinco leguas del más cercano, y aquí a tres cuadras. Jorge Martínez, de Lomas de Empedrado, ejemplifica: "si estás enfermo y vivís una hora y media, te vas a Empedrado a curarte". A un hospital, por cierto, con servicios mínimos y carente de recursos elementales.

El agua que bebe don Ramón Cantero es de charco. La de los isleros, del río. José Socas nos informó que la de pozo está contaminada, pues en pocos casos guarda los veinticinco metros de distancia sanitariamente aconsejables en Corrientes respecto de las letrinas. Por algo la parasitosis es el mayor azote de la zona.

En Isla Maciel hay agua corriente. Se guarda en tanques de petróleo, al igual que en Empedrado, con lo que su calidad no es óptima. Pero es mejor.

Los niños que van al Chaco, a las cosechas, no concurren a la escuela. La ciudad les facilita, al menos teóricamente, la posibilidad de cumplir su escolaridad.

Isla Maciel, punto de arribo

Sobre las márgenes del Riachuelo, que la separa del barrio porteño de la Boca, se encuentra Isla Maciel. La componen dos sectores diferenciados:

> [El llamado] sector Isla Maciel propiamente dicha: diez manzanas con viviendas, preferentemente de chapas de zinc, en su gran mayoría, un 85% tipo conventillo, de dos o tres pisos; patio común, correspondiendo a cada familia una o dos piezas, cocina y una pequeña galería [...] El sector villa Maciel ocupa una superficie equivalente a cuatro o cinco manzanas, típica "villa miseria" construida sobre terreno fiscal por familias [provenientes] [...] en un 85% del litoral argentino. (DEU-CEDS s.f: 1).

Actualmente, es más extensa y forma parte de un cordón ininterrumpido de villas similares. Dentro de la complicada geografía de la villa, los empedradeños se distribuyen en diferentes sub-barrios: Ana Flores de Andrada, hija de don Ramón, habita en Quinta Motta. Su casa de madera, como las demás, está construida en palafito, en previsión de las inundaciones. Hay bastante espacio entre las viviendas, formando casi una pequeña plaza. Algunos sauces llorones dan al sitio la fisonomía ribereña de las costas bonaerenses, a pesar del barro ennegrecido por las aguas del Riachuelo y el cercano astillero. Ana trabaja en Ciabasa, fábrica de artículos alimenticios y de limpieza, al igual que su marido. Tiene tres niños, y

se ayuda dando pensión a algunos hombres, recién llegados del campo. Dice no conocer muchos empedradeños en Maciel.

Hace unos años estuvo aquí su padre. Trabajó en la ampliación del subterráneo, en Plaza de Mayo. Cuando concluyeron las obras fue despedido y tuvo que regresar a la chacra. Los Andrada son varios, al menos tres familias y varios jóvenes solos. En total, unas quince personas, todas de San Juancito y Lomas de Empedrado. Viven en Villa Nueva, ya cerca de Dock Sud, en casillas prefabricadas. Alcides, jefe natural de la familia y hermano mayor, es cabo de la prefectura, pero tiene otro trabajo. No le alcanzan los $12.500 que cobra. Con él está su medio hermano Luis, y Eduardo Castillo, casado con una Andrada, que trabaja en el frigorífico Anglo.

Luis acababa de ser despedido de Ciabasa, y con el dinero de la indemnización viajo a San Juancito, entre otras cosas, para casarse. Pensaba permanecer allá unos tres meses, tiempo que incluía la fiesta de la Virgen, que no quería perderse.

Alcides solo quiere volver a su tierra para pasear. Sus quince años de Buenos Aires no le han hecho olvidar el guaraní, que habla en familia, ni su contacto con la disciplina de Prefectura y los servicios asistenciales disminuyeron su creencia en el payé como agente patógeno y la eficacia de la cura como secreto sobre las inyecciones, para ciertos males. Hombre ponderado, no cae en el desprecio sistemático mostrado por otros paisanos hacia su lugar de origen ("pueblo atrasado, nunca adelanta"; "arenal, solo mosquitos hay"; "un comisario gana 7.000 pesos, un policía 6.500, ¿quién va a ir allá?"), ni en la fantasía reivindicatoria de su hermano Luis: "Empedrado está todo asfaltado, hermoso...".

Ellos son los habitantes permanentes de Maciel, casi adaptados a su realidad. No ven o no comunican ciertas cosas, tal vez más visibles para los muchachos "embarcadizos" que encontramos de paso por Empedrado, eternos migrantes en los buques fluviales que les permiten retomar periódicos contactos con su pueblo. Ellos verbalizaron, tras largas reticencias, ciertas cosas de la gran ciudad.

El correntino en Buenos Aires

Isla Maciel no tiene buena fama en Empedrado, sobre todo en quienes han tenido con ella un contacto esporádico. Familiar y plácida para don Ramón Flores, normal para Alcides Andrada, puede ser un nido de malevos para la señora Andrada de Roca. Desde el bar que regentea con su esposo, en Empedrado, niega todo parentesco con los demás Andrada de la zona, "malevos, criminales". Esos están en Maciel.

Fue terrible para Tito, joven marino fluvial, asaltado en plena noche por una comisión policial que no le permitió explicaciones ni a él ni a sus amigos que

paseaban, "y de un solo sopapo nos pegaron a los cuatro". Desde entonces, juró ante el policía "no pisar más la Isla Maciel".

Cándido Sánchez, usualmente socarrón y festivo, recuerda amargamente su experiencia en las villas: "Si hay un robo, se meten en tu casa, te sacan así estés desnudo, te llevan por veinticuatro o cuarenta y ocho horas, te hacen tocar el pianito (tomar las impresiones digitales), todo te sacan. Y donde saben que hay dos o tres correntinos, allá van a buscarlos". Este y otros relatos similares provocaban el asombro de don Víctor Roca, dueño del bar donde se reúnen los jóvenes de clase baja de Empedrado (existe clase media, prácticamente no alta). No concebía semejante procedimiento, que en el pueblo provocaría un escándalo. Fue entonces, al pedírseles precisiones, cuando los jóvenes confesaron algo avergonzados que su residencia habitual en Buenos Aires eran las villas, aunque no Maciel.

Frente a este tipo de inseguridad, Cándido Sánchez acotaba: "Yo admiro al rosarino y al porteño, porque hablan. No se dejan llevar así nomás, protestan, dicen que no hay derecho". Y agregaba, en guaraní ¡Ñe-é, chamigo! (¡Hablan, mi amigo!). Esa afirmación dio sentido a una serie de testimonios aislados que habíamos recogido: el paisano es callado, nos decía un periodista de la ciudad de Corrientes, parco. Las mujeres prefieren para casarse al hombre hablador (licenciado Socas). Lo primero que se nota en el joven que regresa es que habla más, antes no se les conocía la voz, y luego hay que ver cómo charlan (Bianco, farmacéutico de Empedrado). Se olvidan el guaraní, dicen muchos. El "¡Hay que ver cómo hablan!" se repite incesantemente.

Alcides Andrada nos hacía notar cómo el correntino trata de disimular cuando habla guaraní, "no como el paraguayo, que habla a los gritos en cualquier parte". En el bar donde se suscitó el diálogo antes señalado, la triste conclusión fue: "Atrasado es el correntino. Cuando vienen directamente, peleamos. Para eso sí [...] ¡¿Pero para hablar?...".

Peter Heintz (1965: 49 y siguientes) señala la importancia del uso de marcos de referencia abstractos, basados en el lenguaje, en la comunicación urbana, y la desventaja que al respecto padece el campesino. Esta es mucho mayor para el que proviene de una zona bilingüe, aunque la lengua indígena haya perdido vigencia y se mezcle cada vez más con el castellano. El guaraní es disimulado por el correntino, aun en la ciudad de Corrientes, y su uso se considera propio de las clases inferiores. El castellano, sin embargo, conserva el tuteo guaranítico, y es por ello usado con timidez en el medio urbano. Esas dificultades de comunicación nos fueron consignadas, en nuestra experiencia en Maciel, por múltiples migrantes correntinos. La supuesta parquedad y laconismo del paisano no es otra cosa que la carencia de un marco de referencia tan elemental como el lenguaje, en común con su interlocutor.

Así, el correntino entra a la ciudad con una apreciable desventaja para hacer frente a las arbitrariedades que la vida en la villa impone.

Perspectivas

El espacio nos impide extendernos más. No queremos dejar pasar la oportunidad, sin embargo, de señalar algunas realidades y tipificar de algún modo la política oficial hacia la migración. El lugar de origen, Empedrado, se despuebla irremisiblemente. Viejos y niños quedan en sus mínimas parcelas, sobreviviendo o esperando el momento de partir. Nunca hubo una política de colonización que los librara de su destino, por el contrario. Ya en 1963 Miguel Hángel González advertía, en Itatí, la presencia de:

> Treinta colonos que han sido desalojados del campo "El Sombrerito" [en Empedrado] –hoy destinado a estación experimental del INTA– que desde hace cinco años están esperando la entrega de nueva tierra, dentro de las 17.000 hectáreas fiscales que se conocen en Itatí como *campo de húerfanos y pobres*. (1963: 29; énfasis agregado).

En ese tiempo, se gestionaba la radicación de cien colonos argelinos. Ya están allí, y ocupan setecientas hectáreas de las que se desalojó al agricultor nativo. Los llaman "colonos millonarios" por su impresionante equipo mecanizado, la elevada productividad que han dado a los terrenos y su larga estadía (seis meses) en el hotel más caro de la capital correntina.

Los excolonos expulsados forman hoy un proletariado rural que habita las llamadas villas miseria rurales, fenómeno observado por el licenciado Socas, tratando de proveer mercaderías y mano de obra a sus nuevos patrones argelinos. La agricultura que practica el colono correntino no interesa económicamente. El estanciero suizo de San Juancito lo ha comprendido: no entra en tratos con sus vecinos, abandonó las pautas patriarcales de sus colegas criollos, que aprovechaban políticamente la dependencia del minifundista, creándose una verdadera clientela en su sentido latino. Apenas si entra en tratos con la "clase alta" de la zona, en una común alianza ganadera. Y la ganadería no requiere mano de obra abundante, es incapaz de ofrecer oportunidades a una masa regular de población.

Parecería existir un plan para suplantar a los migrados por agricultores de origen europeo, pasando el pequeño propietario criollo a situación de dependencia. Quizás este opte por combatir la miseria con recursos ilegales, como el cuatrerismo. Ya hay grupos, como los cañaderos o bajeros, que encuentran en él su *modus vivendi*, protegidos en la inaccesibilidad de sus bañados. Algunos

ganaderos reconocen su derecho: "Si no comen carne, los pobres, ¡qué van a hacer! Cuatrerean". Pero advierten: "Mientras no me roben mis vacas...".

La industrialización no entra en los planes. No puede haber una enlatadora de arvejas donde estas no se producen, entre otras cosas "porque no se puede tomar gente para la cosecha: de diez kilos, se comen dos" (Jorge Martínez). El algodón no alcanza a competir con el chaqueño, el tabaco no tienta aún al productor rudimentario ("Es difícil [decía don Ramón Flores], delicado") y, en el mejor de los casos, caerá en manos de grandes empresas.

¿Cuál es, pues, la solución oficial hasta ahora esgrimida? El turismo. Empedrado cuenta ya con hotel y casino, se piensa fomentar la pesca en su río, mejor dotado en especies como el dorado, el surubí y el patí que el internacionalmente famoso Paso de la Patria. Todo el pueblo está esperanzado en este nuevo recurso: desde el islero que piensa venderle leña al hotel, hasta el bolichero que sueña con el comprador turista, o la dueña de la distribuidora de publicaciones, que considera el juego malo en sí, pero bueno como fuente de dinero. Dudamos que la población del departamento se beneficie demasiado con este paliativo. Paso de la Patria, cuyo pueblo vegeta junto a la lujosa hostería, es un buen ejemplo.

Mientras no se encare seriamente la radicación del colono en su tierra, en parcelas económicamente rentables, con especies de rendimiento seguro (legumbres y pimiento, aconsejados por el INTA), con el apoyo técnico que ya está en la zona (INTA), esta generación de agricultores que heredó del guaraní la vocación hortícola irá a engrosar, legítimamente y en cantidades crecientes, la periferia bonaerense o la rosarina.

Desde el gueto campesino, donde la discriminación lo margina en cuanto criollo, pasará al gueto urbano. Allí conocerá nuevos rigores, nuevas pruebas de esa discriminación. Alguien dirá que debería volver al campo, pero sabemos que no puede. ¿Cuál es, pues, el lugar que el país reserva para su población nativa, si parece resultar indeseable tanto en el medio rural como en el urbano? Hasta ahora, esta pregunta sigue sin respuesta.

Referencias citadas

Departamento de Extensión Universitaria de la UBA. Centro de Educación para el Desarrollo Social Isla Maciel. s.f. "Características de la comunidad (DEU-CEDS)". Buenos Aires, mimeo.

Departamento de Planeamiento Urbano del Ministerio de Obras Públicas de Corrientes. 1966. "Empedrado en la actualidad" (copia mecanografiada) (DPU-Ctes).

González, M. H. 1963. "Observaciones antropológicas en Itatí (provincia de Corrientes)". Buenos Aires (mecanografiado).
Heintz, P. 1965. *Curso de sociología*. Buenos Aires: Eudeba.
INTA. 1964. La sociología en el trabajo con campesinos. Corrientes: Rotaprint.
Lewis, Oscar. 1961. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
Ministerio de Obras Públicas de Corrientes. Departamento de Planeamiento Urbano (MOPC) 1965-1966. "Informe relacionados con aspectos generales. Vivienda, educación, trabajo, sanidad y servicios en localidades de la provincia". Corrientes.
Dirección Provincial de Estadística de Corrientes. 1962-1963-1964. "Síntesis estadística de Corrientes". Mimeo

¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino[1]

Esther Hermitte y Carlos Herrán

1 Publicación original: Hermitte, Esther y Carlos Herrán 1970. ¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino. *Revista Latinoamericana de Sociología* (2): 293-317.
Es este el artículo más conocido de Esther Hermitte (1921-1990), la primera argentina graduada e investigadora en Antropología Social (Ph.D. Chicago, 1964). Con su entonces asistente de investigación y recién graduado en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, Carlos A. Herrán (1939-2013), presenta aquí las conclusiones de su investigación afiliada al Instituto Di Tella, financiada por el CONICET y a requerimiento del Consejo Federal de Inversiones (organismo de las provincias argentinas creado en los años cincuenta para promover el desarrollo socio-económico equitativo). En la misma tónica, con los jóvenes antropólogos Alejandro Isla y Nicolás Iñigo Carrera, y un equipo de científicos sociales, Hermitte dirigió una investigación de campo sobre las condiciones de explotación de los aborígenes en el Chaco (nordeste argentino). Vedada desde su regreso a la Argentina desde los Estados Unidos en 1965 y hasta 1984, de incorporarse a la planta regular de profesores de las carreras de antropología de Buenos Aires y La Plata, y a la carrera de investigador del CONICET que la había financiado en su beca externa doctoral (1958-1960), Hermitte se refugió desde 1974 en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) de Buenos Aires, donde creó el Centro de Antropología Social que existe hasta la actualidad. Allí dictó cursos de antropología social, dirigió un seminario de investigación en antropología médica, y contribuyó a formar a quienes, desde 1984, protagonizarían la reorganización y la renovación antropológicas que llevaría a implantar la antropología social como disciplina institucionalizada en todo el territorio nacional. Carlos Herrán desarrolló una línea de investigación propia acerca de las migraciones estacionales de los catamarqueños hacia los ingenios de azúcar tucumanos (como hizo Bilbao con los oriundos de Santiago del Estero). A mediados de los setenta se radicó en Misiones, incorporándose a la Licenciatura misionera fundada por L. Bartolomé. Poco después de su regreso a Buenos Aires hacia mediados de los ochenta, dirigió el Departamento de Ciencias Antropológicas de la UBA y la licenciatura de la cual había egresado, dedicándose a la antropología urbana. Complementar con secciones 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 7 (A. Isla, S. Sapkus) y 12 (G. Gil).

Patronazgo en Huarco

El estudio integral de las comunidades que son parte integral de sociedades complejas es uno de los temas de la antropología contemporánea que desde hace bastante más de una década suscita interés sostenido, Steward (1971), Pitt Rivers (1961), Foster (1961, 1963), Wolf (1956, 1966), Silverman (1965), Stavenhagen (1965), Leeds (1965), Adams (1968) y otros han focalizado su análisis ya en el sistema de relaciones personales característico de esas comunidades en los mecanismos por los cuales se vinculan a la nación o en los roles que mediatizan la vinculación comunidad-sociedad global.

Analizaremos aquí ciertas características de la estructura social de una sociedad cabecera de departamento en la provincia de Catamarca, que aquí denominaremos Huarco en la que un sector numeroso de la población, agricultores del minifundio y artesanos textiles tienen un acceso muy limitado a recursos y mercados.[2] Este acceso que es crucial no sólo en el terreno económico sino también en el político y en el social, está restringido a una minoría ubicada estratégicamente en ese sistema social. La vinculación entre los pequeños productores y los intermediarios –comerciantes, profesionales y unos pocos grandes agricultores– incorpora los mecanismos culturales del compadrazgo.

Lo que explica porque sobre la base de sentimientos personales se cimenta una relación de mutua confianza que sirve a fines instrumentales asegurando la continuada distribución de bienes y servicios y compensando las limitaciones inherentes al sistema económico local. Esa diferencia de estatus entre los participantes del parentesco ritual hace que en múltiples ocasiones la relación de compadres se acerque a una verdadera relación de patrono-cliente, en la que la posición asimétrica de los miembros resulta en una diferencia de obligaciones típica del patronazgo. En adelante hablaremos de intermediarios, aunque el término es frecuentemente intercambiable con el de patrono y regularmente con el de compadre. La vigencia de esas alianzas personalizadas explica el fracaso sistemático de los intentos para crear cooperativas, fracasos que pueden repetirse hasta tanto los auspiciadores no contemplen la necesidad de asumir las múltiples funciones que en la actualidad detentan los intermediarios. Refiriéndose a una situación similar en Brasil, Benno Galjart hace el siguiente diagnóstico "[...] la emergencia de la solidaridad entre iguales ha sido obstruida en grado considerable por los lazos entre desiguales propios de las alianzas tradicionales" (Galjart 1968: 93).

---

2 De acuerdo a las cifras provisorias del censo experimental, previo al censo nacional de 1970 organizado y llevado a cabo en Huarco conjuntamente por CELADE (Centro Latinoamericano de Demografía), Dirección Nacional de Estadística y Censos; Dirección de Estadística de la Provincia de Catamarca y Departamento de Demografía del instituto Torcuato Di Telia en abril de 1969, las artesanías textiles representan un 45 por ciento de la población activa femenina, y los agricultores el 25 por ciento de la población activa masculina.

La ubicación de la población en la zona de sierras pampeadas y bolsones, sus características de oasis de riego en el que prospera cierto tipo de cultivo, su posición legal como cabecera de departamento y las actividades económicas de sus habitantes son elementos diagnósticos generales que creemos aclararán el análisis que nos hemos propuesto Huarco está sentada en el valle del río del mismo nombre y flanqueada por sierras al este y al oeste, notables por "su relieve áspero y pobre en vegetación frente a la planicie de relleno aluvial con árboles. El agua es un factor que delimita la capacidad receptiva para nuevos estratos de población" (Aparicio y Difrieri 1959: 398) Está alejada de ciudades importantes de la región noroeste (unos 300 km, la separan de la ciudad de Catamarca, y otros tantos de la Rioja y Tucumán), y el acceso a ella no siempre es fácil. De las tres rutas de acceso más importantes, dos están cruzadas por cuestas que obstaculizan la circulación de vehículos grandes de carga y la tercera es casi intransitable, durante los meses de lluvia. La línea férrea sólo llega a unos 90 kilómetros, de la población

La población de la "villa" –nombre con el que se conoce localmente a la ciudad cabecera y que la distingue del departamento homónimo– alcanza a 6.000 habitantes según datos del censo antes mencionado con predominio notable de nativos del lugar y algunos originarios de provincias aledañas. El grupo étnico inmigrante más importante, por su número y por el peso que tiene en las actividades comerciales locales, es el de los siriolibaneses, que comenzaron a instalarse en la comunidad después de la primera década del siglo XX y que, aunque tiene ya descendientes en segunda generación argentina, todos son conocidos genéricamente como "turcos". De otras nacionalidades hay ínfimas minorías, muchas no más de uno o dos individuos.[3]

Huarco no puede ser calificada de comunidad homogénea o autosuficiente, en lo que se refiere a la primera característica, las diferencias económicas y sociales entre sus habitantes son marcadas. Además del sector ya mencionado de pequeños productores en el que los hombres practican la agricultura del regadío con preponderancia del minifundio y las mujeres están dedicadas a la industria doméstica de la tejeduría (corbatines, chalas y ponchos de lana de oveja y vicuña), la actividad comercial es intensa y se observa la preponderancia de almacenes de ramos generales que no solo abastecen a la población sino que acopian parte del producto textil. La condición de cabecera departamental exige la residencia de numerosos funcionarios y profesionales puesto que en ella confluyen los niveles de autoridad nacional provincial y municipal, que a través de sus instituciones regulan el manejo de los asuntos públicos.[4]

---

3 Los grupos migratorios más importantes en el orden nacional –españoles o italianos– no han llegado a esta zona en números significativos.

4 Huarco ejerce jurisdicción sobre todo el departamento, donde hay alrededor de 35 poblaciones, algunas de las cuales no alcanzan 200 habitantes. Desde la villa se distribuyen productos comerciales hasta los rincones más alejados del área departamental. Igualmente

La dependencia de Huarco y de la nación se manifiesta en múltiples aspectos. Es significativo registrar aquí que la provincia de Catamarca carece de recursos económicos suficientes para subvencionar su presupuesto, debiendo cubrir su déficit con subsidios otorgados por la nación.[5] Otro tanto sucede con la relación entre la comunidad y la provincia. El presupuesto comunal es insuficiente para satisfacer las necesidades que la misma estructura legal le impone en cuanto a servicios que ha de cumplir y depende y depende de la provincia en un porcentaje casi equivalente a la dependencia de esta nación.

Una forma muy directa de dependencia es la supervisión de servicios indispensables para la comunidad, que son del resorte exclusivo de la nación o de la provincia y que implican esas dos esferas extralocales sobre la comunidad. Por ejemplo la Dirección Nacional de Agua y Energía administra el sistema de riego y energía eléctrica; OSN la provisión de agua potable; Viabilidad Nacional, el mantenimiento de la red caminera; la Dirección Provincial de Rentas la recaudación impositiva, la Dirección Nacional de Catastro lo referente a la propiedad inmueble; el Hospital Regional Provincial de salud pública, el sistema de educación nacional y provincial, la educación pública (hay 7 escuelas primarias y cuatro secundarias); el Banco de Catamarca, las facilidades crediticias; la municipalidad las normas de edificación, higiene y lugares públicos de reunión, la Policía y el Registro Civil completan la lista. La jurisdicción limitada de las autoridades locales (el intendente es la autoridad máxima) hace necesario recurrir a esferas más altas de decisión para dirimir ciertos casos y esto se aplica también al juez de paz, la policía y todas las instituciones mencionadas más arriba.

En otro sentido son igualmente importantes las necesidades de aprovisionamiento de objetos que no se producen en el lugar y de la comercialización del excedente agrícola y de los tejidos. Huarco es también proveedora de mano de obra migrante en el mercado en el mercado nacional de trabajo durante los periodos de inactividad en la agricultura, especialmente en las zonas zafra azucarera hacia donde salen anualmente entre 300 y 400 hombres de la villa y además acusa un éxodo más permanente a las grandes ciudades o a lugares de mayor demanda de trabajadores, tales como Comodoro Rivadavia. Las ocasiones en las que individuos o grupos deben lograr acceso –económico, político y social– a esferas

los "médicos de la zona" realizan viajes periódicos a las poblaciones que necesitan esos servicios. Los pobladores de esos lugares acuden asimismo a la cabecera para abastecerse y comercializar sus productos. Dado que la villa es zona de atracción para los habitantes de los pequeños núcleos del norte del departamento que encuentran mejores condiciones de vida en la ciudad cabecera, muchos migran a ella para establecerse en forma permanente.

5 El presupuesto provincial fue de $ 6.232 millones, la provincia aportó con recursos propios $ 879 millones, recibió de la nación por coparticipación federal en los impuestos nacionales $ 2.804 millones, total recaudado: $ 3.683 millones, la diferencia entre el presupuesto y lo recaudado –$ 2.549 millones– constituye el déficit de la provincia.

extracomunitarias son múltiples y la lista podría aumentarse casi indefinidamente con casos que en cualquiera de los aspectos mencionados requieren la dimensión regional o nacional para su solución. Es oportuno entonces considerar a Huarco, como "una terminal de una red de relaciones grupales que se extienden desde el nivel de la comunidad, pasando por niveles intermedios, hasta legar al de la nación" (Wolf 1956: 1065).

Sin embargo los canales de comunicación entra la comunidad y la nación no están abiertos a toda la población y ese acceso está limitado a una minoría ubicada estratégicamente en el sistema social local. Las causas de esa limitación en el acceso para la mayoría de los pobladores son variadas pero afectan por igual a quienes más las sienten, el pequeño productor agrícola y el artesano textil. Una excelente apreciación del cúmulo de factores que se refuerzan mutuamente configurando un panorama de falta de comunicación es la que hace Wolf (1956: 1073) que si bien referida a pueblos agricultores exclusivamente puede aplicarse para definir la situación en Huarco. "la mayoría de los habitantes de esas comunidades o carecen de acceso a las nuevas comunidades o son incapaces de aprovechar tales oportunidades para cuando estas se les ofrecen. Al faltarles recursos adecuados en tierra, agua, conocimientos técnicos adecuados y contactos en el mercado, la mayoría carecen también de los instrumentos que pueden transformar valores de uso en mercancías. Al mismo tiempo su fracaso en comprender las claves de los nuevos patrones de comportamiento orientados hacia la nación los aísla de los canales de comunicación entre comunidad y nación. En estas circunstancias debe aferrarse al patrón de rechazo tradicional de sus antepasados porque su magra base económica les impone límites a la introducción de nuevas alternativas culturales; las que son, demasiado a menudo, no funcionales para ellos. La producción de maíz, suficiente para su subsistencia, continúa siendo su mayor meta en la vida.

En el caso del pequeño agricultor Huarqueño, la preponderancia del minifundio sienta límites muy reales a su capacidad productiva. En realidad, la comunidad toda tiene márgenes restringidos en la zona cultivable en tanto que depende del caudal relativamente fijo del agua de riego.[6]

La ausencia de grupos extensos de cooperación contribuye a reforzar la limitación creada por la preponderancia del minifundio. La familia nuclear y la consanguínea –estas últimas constituyen un 22 por ciento del total de las familias de Huarco según datos obtenidos en el censo experimental de 1969– son las unidades de producción predominantes. Las alianzas interfamiliares para mantener la propiedad indivisa son muy poco frecuentes, y quizá sólo podrían ocurrir a niveles más altos en el caso de los pocos latifundistas del área. Casi siempre el pequeño agricultor trabaja acompañado

6 Sobre un total de 1751 lotes empadronados por la intendencia de riego en 1965 había 1312 de hasta una Has... 377 de 1 a 5 Has...45 de 5 a 10 Has...10 de 10 a 20 Has...6 de 10 a 30 Has y 1 de 30 a 40 Has.

por los miembros de su familia nuclear, preferentemente los varones, aunque puede ocurrir a peones pagos para ciertas tareas. Las formas de cooperación recíprocas en las que la obligación consiste en devolver el favor obtenido, surgen durante brevísimas épocas del año, por ejemplo durante el "deshierbe".[7]

Las incursiones del pequeño agricultor en los cultivos comerciales –comino, pimiento, anís– son sólo una tímida aventura y una mala cosecha puede hacerlo desistir de tal empresa. Por añadidura los precios de estos productos en el mercado, fluctúan ampliamente de un año a otro lo que contribuye a aumentar la desconfianza del agricultor.

Es interesante notar que el área sembrada con especias acusa oscila de un año a otro, oscilaciones notables de un año a otro, oscilaciones que no se manifiesta en el mismo grado en los cereales básicos para la alimentación, trigo y maíz. Si el pequeño agricultor ha dedicado una parte de su parcela al cultivo de especias, la falta de efectivo puede que lo lleve a anticipar la cosecha –venta "en rastrojo"– lo cual, si bien atempera su necesidad de dinero puede precipitarlo, en caso de fracasar la cosecha, a una crisis aún mayor porque debe responder ante el comprador que le ha adelantado el pago; o si ha cultivado pimiento, por ejemplo, lo venderá inmediatamente después de cosechado para evitar el desembolso del costo de la molienda.

Aún en los casos de lograr satisfactorios resultados el pequeño excedente comercializable de su cosecha no le permite al agricultor viajar a los mercados regionales no solo porque los costos de transporte anularían prácticamente los beneficios sino porque no está equipado para equipado para enfrentar las reglas impersonales de interacción. Si bien a la comunidad llegan compradores que representan firmas comerciales estos se interesan por compras en volumen por la continuidad en el suministro y por una calidad homogénea, y difícilmente el pequeño productor agrícola puede satisfacer esas demandas. La solución es, frecuentemente vender el excedente agrícola que los acopiadores locales, comerciantes locales o grandes agricultores, que a su vez venden mercados regionales o nacionales. Esta última decisión no es tan circunstancial como puede aparecer sino que son ella se inicia una relación de "multi-hebras", es decir una relación a las que se agregan mutuas prestaciones de servicios de las que se benefician ambos participantes. En efecto debemos mencionar otro factor que contribuye a magnificar una situación de estricta limitación y es la de ciertos picos estacionales dados por el ciclo agrícola. El intervalo entre ellos se caracteriza por la agudización de la crónica falta de efectivo durante la cual

7 Deshierbe se llama localmente a la eliminación de la maleza que crece profusamente en dado el uso intenso y continuado de las tierras de cultivo. Es una tarea lenta que se hace a mano y no requiere mayor destreza. Usualmente se emplea para ello a niños tanto así que una de estas hierbas en conocida en Huarco como "Cansa muchachos"

es difícil, para usar expresión local "hacer la espera". Es durante este periodo que aumenta la necesidad de comprar a crédito, obtener préstamos o entrar en arreglos de mediería con el mismo a quien ha vendido su excedente. Lo que resta presión a su angustia económica. Se inicia así una relación que le favorece pero le obliga entregar sus productos El no hacerlo implicaría el riesgo de no obtener satisfacción a sus necesidades en tiempos de crisis. El trabajar como "mediero" o "socio" de los grandes productores es una garantía de que el pequeño productor puede despreocuparse de los problemas de comercialización. Por otra parte, y esto es fundamental, el campesino debe subsistir y mantener a su familia durante todo un periodo durante el cual no ha recibido ingresos derivados de la venta de los productos. Es entonces que el gran productor, al asociarlo a su empresa le garantiza su mantenimiento durante todo el año.

Las artesanas textiles sufren las mismas limitaciones en cuanto al acceso a recursos y mercados, que describiéramos para el pequeño productor agrícola y aun cuando esa limitación se deriva en parte de circunstancias distintas a las de aquél, la situación resultante es similar.[8] Con todo hemos elegido tratar separadamente el problema de las "teleras"[9] no solo porque se trata de una artesanía a diferencia de la agricultura y es actividad casi exclusiva de la población femenina sino, y fundamentalmente porque es en ese tipo de producción que se hace más patente la necesidad de vinculación con el mercado extralocal ya que el producto se comercializa en su totalidad. A consecuencia de esto el tejido adquiere influencia decisiva en la economía de Huarco y la trama de interacción que su producción y comercialización origina es mucho más tupida que la de la agricultura.

La producción textil de Huarco requiere ciertos implementos –telar, huso, ovillador, pala para ajustar la trama– todos ellos de bajo costo y gran durabilidad, y la materia prima, lana de llama y cueros de vicuña. La llama es un animal que puede ser esquilado cada dos años y la lana se vende por kilo. En la zona norte del departamento y en otras provincias andinas hay abundantes rebaños,

---

8 Al describir la actividad agrícola nos referimos a la cooperación dentro de la familia nuclear y mencionamos que el número de familias consanguíneas era bastante notable en Huarco. Es importante reiterar aquí la existencia de grupos domésticos constituidos por la madre y sus hijos, ya que de otro modo se cuestionarían algunas de nuestras apreciaciones. Si la familia nuclear fuera unidad productiva dominante en la comunidad, cabe esperar que el esfuerzo conjunto del marido –agricultor, que provee por lo menos los ingredientes básicos para la alimentación– y la mujer que aporta un ingreso en efectivo con la venta del tejido, aseguraría una estabilidad económica superior a la que aquí se describe. Por el contrario, las uniones efímeras son bastante comunes, y dada la actividad artesanal preponderantemente femenina la madre soltera y sus hijos constituyen el núcleo del grupo doméstico y se convierten en una muy viable unidad productiva en la que la presencia más o menos esporádica del hombre no altera fundamentalmente la diada materna (para un enfoque teórico del problema, ver Adams 1960).

9 En Huarco se llama "telera" a la artesana textil, y "tela" a la prensa tejida en telar.

pero la vicuña, el más preciado, y en el que se especializa la mayor parte de la población tejedora, es un veloz camélido salvaje que habita las altas cumbres y debe ser ultimado a distancia. Desde fines del siglo XIX ha habido múltiples intentos de prohibir la caza de la vicuña para prevenir su extinción, pero hasta el momento esas leyes no han entrado en plena vigencia. A pesar de ello hay ciertas restricciones en la obtención de los cueros. Los que han pasado los requisitos oficiales –cueros sellados se los llama localmente– tienen precios casi prohibitivos, pero por diferentes conductos se circunvienen esos obstáculos y el material llega a mano de las teleras. Un primer problema puede ser la irregularidad en la provisión de cueros, otro el desembolso que significa adquirirlos ya que para tejer un poncho hacen falta tres cueros.[10] Aún allanados estos inconvenientes, otros factores característicos del nivel tecnológico y de la composición de la unidad de producción van configurando para el artesano textil un panorama de posibilidades restringidas. La técnica textil practicada en Huarco –Hilado torcido a mano de la hebra y tejido en telar criollo– resulta de una productividad limitada.[11] Igualmente limitante es el hecho de que el rol de telera –son pocos los hombres dedicados a esta actividad– se superpone al de ama de casa, madre y, ocasionalmente, vendedora de algún artículo que signifique un ingreso en efectivo, por ejemplo empanadas o pan casero, lo que disminuye considerablemente el tiempo dedicado a la tejeduría en cada jornada.

La industria de la tejeduría se desarrolla el seno del hogar. Ideal-mente todas las mujeres del grupo doméstico pueden participar en ella; las niñas son socializadas tempranamente en esta actividad pero los hijos varones no pueden ser llamados a cooperar en la misma medida y los patrones culturales locales que enfatizan el tejido como tarea exclusivamente femenina les facilitan el escape hacia la agricultura o sino a algún tipo de "changa". Hay un dicho local que sintetiza ciertas actitudes de rechazo hacia el tejedor masculino: "Tejedor, es maricón".

El número de mujeres como unidad cooperante puede, en consecuencia, inclinar la balanza hacia una mayor producción pero distintas circunstancias afectan en la realidad esa potencial cooperación, entre otras, el grado de cohesión del grupo doméstico, la atracción hacia otras actividades que impliquen movilidad social, por ejemplo la educación secundaria o la emigración a la gran ciudad y, obviamente una condición como es la de que el hogar incluya solamente una o un número mayor de tejedoras. La no institucionalización de grupos extensos de cooperación refuerza la situación hasta ahora descrita. Tradicionalmente

10 En 1967 el precio del cuero oscilaba según su origen entre 3 y 6 mil pesos.

11 Un chal de llama puede ser complementado en pocos días pero en el caso del poncho de vicuña, el hilado de la finísima hebra puede llevar un mes o más, y el tejido del mismo insumir algo más de una semana. máquinas hiladoras, accionadas a electricidad hay sólo algunas en la población. La electricidad fue instalada alrededor de 1950, pero hasta hoy ese servicio no alcanza toda la villa.

se practicaba en Huarco un sistema de ayuda recíproca en la que quien había recibido colaboración estaba obligado a devolverla sin que medie pago alguno. Las formas más conocidas de esa reciprocidad eran la minga de las teleras y la de las segadas.[12] En la primera un grupo de amigas se reunían por las noches en casa de la que necesitara acelerar la terminación del tejido –"enterar la tela"–. Una vez concluido el trabajo de la ocasión era propicia para ciertas actividades recreativas como visitas de los novios, comidas, música y baile. El grupo rotaba noche a noche en la casa de sus miembros. Algo similar tenía lugar para la época de la cosecha de trigo y los hombres pasaban de un campo a otro hasta que todos los participantes de la minga habían levantado su cosecha.[13] Esta obligación podía extenderse durante más de un mes.

Las formas de reciprocidad complementaria no han desaparecido totalmente, aunque así lo perciban la mayoría de sus habitantes. Evidentemente el ritual que acompañaba a las tareas de "cambio de mano" se ha percibido y también las unidades que cooperaban en ellas han variado en su composición. Las comidas, el baile y el acompañamiento musical no son ya ingredientes infaltables, ni tampoco se solicita a un amplio grupo de vecinos, amigos, compadres para que dispongan de tanto tiempo en esa cooperación. La ayuda recíproca subsiste pero restringida a un pequeño núcleo de familiares. Stavenhagen (1965: 61), explica la desaparición de esas formas de cooperación coincidiendo con la introducción de cultivos comerciales y de la propiedad privada de la tierra. En Huarco es recién hacia 1945 que la misma comienza a perder vigencia y la propiedad privada de la tierra data de fines del siglo XlX.[14] La comercialización de especias comienza a cobrar importancia en Huarco en la década del treinta. Creemos que si bien las características mencionadas por Stavenhagen podrían explicar parcialmente la desaparición de las formas tradicionales de cooperación, es imperativo señalar cuáles son las modificaciones más profundas que afectan a la estructura social de toda la comunidad. Estas son consecuencia de una mayor inserción de Huarco en el sistema de relaciones regionales y aún nacionales, originadas en gran parte por una nueva situación de mercado. El éxodo masculino hacia zafra o hacia mercados de trabajo permanentes –la emigración hacia Comodoro, Rivadavia comienza hacia 1940– una mayor demanda de tejidos en distintas zonas del país, la instalación

12 Forma de ayuda recíproca para tareas agrícolas practicada tradicionalmente en el área andina. C. Erasmus (1956: 445) distingue las formas festivas (llamadas minga en el sudoeste de Colombia y en el altiplano ecuatoriano; minga bailada en la costa norte del ecuador y mingaco en Chile) de las formas de reciprocidad en el trabajo únicamente (Anyi en Perú; cambio de mano en Colombia y vuelta mano en Chile) aunque admite que ambas coinciden en muchas ocasiones, cosa que evidentemente ocurría en Huarco.

13 C. Erasmus (1956) no hace referencia a este patrón circular en la ayuda recíproca.

14 El fundador de la población, que recibiera las tierras en Merced Real, las donó a la virgen en 1681 y durante dos siglos estuvieron bajo el sistema enfitéutico pagando los vecinos un canon de iglesia.

de numerosos comerciantes en la localidad que absorben la producción en forma regular y continuada, resultan, a pesar de todas las limitaciones mencionadas, en la posibilidad de que el artesano venda sus tejidos individualmente. Los grupos extensos pierden su funcionalidad para dejar lugar a la unidad de producción coincidente con el grupo doméstico.

Volviendo al potencial productivo de la telera y a las distintas circunstancias que hacen variar su ubicación en el sistema de producción (acceso a materia prima y a mano de obra) y comercialización del tejido (acceso a mercados y a crédito), creemos útil sugerir una tipología, obtenida en base a casos estudiados y que es la siguiente:

Tipo A. Corresponde a la posición menos privilegiada en las etapas de producción y comercialización. Es el de la tejedora que trabaja para otros realizando una o varias de las tareas necesarias en el proceso textil, que carece totalmente de acceso a materias primas y para la que el problema de comercialización no existe, ya que en ningún momento es poseedora del producto.

Tipo B. Incluye una amplia categoría de artesanos. Podría dividirse en varios subtipos pero hemos elegido incluirlos todos en uno ya que las dos principales características elegidas, producción y comercialización, acusan variaciones que no introducen cambios substanciales en la situación total de la productora. A este tipo corresponden las tejedoras que tienen acceso a mano de obra dentro de su grupo doméstico y que en algunas ocasiones pueden tener también contactos parentales fuera de la comunidad, los que, esporádicamente facilitan la obtención de materia prima y la distribución del producto textil. A pesar de ello el grueso de la producción se vende a los acopiadores locales y de ellos obtienen el crédito necesario para continuar la producción. Las variaciones dentro de este tipo se correlacionan con el número de miembros de la unidad doméstica productiva y con los contactos –o falta de ellos– parentales fuera de la villa.

Tipo C. Es una minoría que podemos calificar de "teleras empresarias", constituida por quienes tienen acceso a mano de obra fuera de su grupo doméstico, frecuentemente más allá de los límites de la población ya que pueden contratar tejedoras según la excelencia de estas. En consecuencia su producción es notablemente acelerad, de calidad superior y esto les permite competir en el mercado nacional donde llega a tener clientes estables.

Las posibilidades de crédito son muy superiores, no sólo porque ciertos clientes les facilitan dinero por adelantado contra futura entrega de tejido sino que, dado su nivel de producción, el banco le otorga préstamos con facilidad. La dependencia de este tipo de telera de los acopiadores locales es inexistente.

Los límites de estos tipos no son absolutamente rígidos y la movilidad ascendente, aunque difícil, puede ocurrir en un número de años o cuando confluyan otras circunstancias que permitan mayor producción y mejor comercialización. El proceso inverso, la movilidad descendente, también tiene lugar.

Esta tipología se resume en el siguiente cuadro:

	Tipo "A"	Tipo "B"	Tipo "C"
Acceso a Mano de obra	Inexistente (es mano de obra para terceros)	Limitado a su grupo doméstico.	Grupo doméstico. Mano de obra contratada en comunidad y fuera de ella.
Acceso a materia prima	Prácticamente inexistente.	Compra a acopiadores locales. Remesas esporádicas de parientes residentes fuera de la comunidad.	Compras en volumen, generalmente fuera de la comunidad.
Acceso a Mercados	Prácticamente inexistente.	Vende acopiadores locales. Ocasionalmente a parientes residentes fuera de la comunidad.	Clientes estales en grandes ciudades del país. Viajes periódicos a mercados regionales.
Acceso a créditos	Empleador (telera tipo "C")	Acopiadores Locales. Comerciantes. Relaciones parentales.	Crédito Bancario. Adelantos en efectivo de clientes.

Con poquísimas excepciones las actividades agrícolas y artesanales no producen el ingreso que los productores necesitan. Para la mayoría de los pequeños productores el frágil equilibrio económico en que viven puede alterarse por gastos inesperados. Una enfermedad en la familia, una muerte, un casamiento o un bautismo son suficientes para lanzarlos en búsqueda de préstamos o forzarlos a vender su producto sin intentar mantener el precio adecuado. Si acuden a los acopiadores locales, especialmente en el caso de los que son también propietarios de almacenes de ramos generales, lo usual es que reciba parte en efectivo y parte en especie. La balanza le es entonces frecuentemente negativa por el desnivel entre su capacidad productiva y su necesidad de artículos esenciales.

Y aquí entramos en la importancia del sistema de crédito en Huarco como mecanismo "lubricante que mantiene en movimiento la máquina productiva" (Ward

1960: 139). Pero más aún su significación reside en que es un privi1egio que se otorga sólo cuando media la confianza y que sirve de base a una intensificación de la relación con otros mecanismos culturales, especialmente formas de parentesco ritual todo lo cual contribuye a asegurar la persistencia de la vinculación.

Si bien hay posibilidades de obtener un crédito en la sucursal local del Banco de Catamarca, el pequeño productor está con frecuencia por debajo del mínimo ingreso exigido como garantía para obtenerlo. Por añadidura, ignora las formalidades y teme el compromiso que tal trámite requiere y entonces acude a quien le facilite dinero en cantidades quizás menores pero con un suministro más informal y más continuo que la institución bancaria. Stavenhagen refiriéndose a sociedades agrícolas dice que:

> Donde no se encuentra ampliamente disponible el crédito barato en gran escala...los prestamistas locales y los comerciantes juegan un papel cada vez más importante en la comunidad...hay un sector enorme de pequeños y grandes comerciantes, intermediarios y prestamistas quienes generalmente absorben la mayor parte del ingreso regional (Stavenhagen 1965: 64).

Quien otorga crédito en Huarco no lo hace ni al azar ni en forma ilimitada. Lo primero porque en una sociedad como la que aquí se describe el conocimiento personal es esencial, lo segundo porque el mismo está en relaciones crediticias con proveedores de fuera de la comunidad. B. Ward sintetiza esa situación de la manera siguiente: "Una gran proporción de las transacciones comerciales – compra de provisiones, venta al por menor, pago por servicio de todas las clases, incluyendo aquellos de naturaleza predominantemente "social", tal como funerales, casamientos, etc.– se lleva a cabo por medio de alguna forma de crédito. En la gran mayoría de los casos el acreedor tiene personalmente muy poco capital y el número de deudores que puede atender está rigurosamente restringido. Más aún, estos son casi siempre, acuerdos de confianza personal hechos entre individuos que se conocen bien y hay un límite al número de individuos que un acreedor puede conocer lo suficientemente bien para confiar en él de esta manera, cosa que no ocurriría si tuviese mucho capital (Ward 1960: 138).

La característica más sobresaliente del sistema de crédito en Huarco, es la no cancelación de la deuda. Un pago mensual que disminuya parcialmente la misma es considerado como garantía de la responsabilidad del deudor. Evidentemente ambos participantes en la relación se benefician con este sistema. El deudor porque supera la crisis de su falta de efectivo y el acreedor porque se asegura el flujo de productos y eventualmente de servicios. En el caso de los comerciantes es notorio que la mayoría de éstos presenten un surtido completo que incluye desde alimentos hasta prendas de vestir. La explicación no es difícil. Es imprescindible

que el cliente encuentre artículos para casi todas sus necesidades, pues de otra manera se surtiría en varios comercios "fraccionando" los vínculos que lo ligan a su acreedor. En el caso de los grandes agricultores o profesionales locales que entran en el mismo arreglo crediticio, aun no siendo proveedor de artículos, pueden ofrecer tierras para trabajar, servicios indispensables, préstamos y otro tipo de ayuda.

La importancia de la no cancelación de la deuda se comprueba al observar que caracteriza casi todos los cuerdos locales de trabajo. Esto es, en caso de los agricultores que contratan peones tampoco le pagarán la suma total adecuada sino que siempre quedará pendiente algún resto a saldar asegurándose así la colaboración futura.

La no cancelación de la deuda es, entonces, uno de los mecanismos que aseguran la continuidad en la interacción. Esa cancelación acarrearía, a1 deudor el riesgo de que la relación se interrumpiera terminando la serie de prestaciones que contribuyen a estabilizar su situación. Como die G. Foster en su trabajo sobre el contrato diádico:

> Un requerimiento funcional del sistema (contrato diádico) es que nunca quede establecido un balance exactamente nivelado entre las dos partes. Esto haría peligrar toda la relación, puesto que si todos los créditos y deudas pudieran de algún modo saldarse en un momento determinado, e1 contrato cesaría de existir. Por lo menos un nuevo contrato tendría que ponerse en marcha, y esto implicaría incertidumbre y posible zozobra si una de las partes pareciera no dispuesta a continuar. El contrato diádico es efectivo precisamente porque las partes nunca están absolutamente seguras de su posición relativa en un momento dado. En tanto que ellas sepan qué bienes servicios están circulando en ambos sentidos, de cantidades aproximadamente iguales lo largo del tiempo, ellas saben que su relación esté basada sólidamente (Foster 1961: 1165).

El párrafo transcripto es adecuado a nuestro análisis en tanto que nos da una dimensión más profunda de la relación. Ahora bien, si la transacción comercial es solo un momento en todo un sistema de relaciones personales, lo que debemos intentar entender es cuales son las condiciones que cimentan esa breve transacción.

No creemos que el sistema de crédito o la no cancelación de la deuda signifiquen, por sí solos, la perfecta garantía de que la relación permanecerá sin alteraciones o eviten que un "competidor" pueda sustituir a uno de los dos participantes. Teleras y agricultores hay muchos en Huarco pero también hay numerosos comerciantes y profesionales como para hacer posible ese riesgo.

La intensificación de las relaciones descritas más arriba con vínculo de parentesco ritual (compadrazgo) se inicia usualmente cuando el pequeño productor solicita a la persona con quien ya tiene una relación económica que sea padrino de sus hijos. Que ésta última solicite apadrinar los niños del pequeño productor también es frecuente y se explica por ciertos criterios locales de prestigio específicamente conectados con el terreno político (esto será objeto de análisis en un artículo en preparación). El compadrazgo entre personas de estatus diferente –Mintz y Wolf (1950) lo llaman "vertical" para diferenciarlo del que se establece entre iguales– es característico de la comunidad. Individuos que han tenido una actuación política destacada durante muchos años han acumulado hasta 400 ahijados (incluyendo ahijados de bautismo,' confirmación, primera comunión y casamiento).

El respeto y la deferencia que son normas entre compadres "formalizan las relaciones interpersonales" y canalizan hacia pautas conocidas las formas de comportamiento recíproco" (Foster 1953: 10). El compadrazgo no sólo sella un vínculo ya establecido sino que al incorporarle el ingrediente moral otorga mayor nitidez a la prioridad en las obligaciones de ambos participantes.

Frente a la casi inexistencia de grupos de cooperación más allá de la familia nuclear o la consanguínea, las limitaciones de éstas, hacen necesaria su conexión con quienes pueden darle apoyo y servirle de mediadores. Las reglas de acción prescriptas por el parentesco ritual ordenan y sistematizan la adjudicación de deberes y derechos sirviendo, en última instancia, para atemperar la interacción entre grupos cuyo contacto es inevitable.[15]

Los ensayos cooperativistas

Es oportuno para la mejor comprensión de los repetidos fracasos de los ensayos cooperativistas, profundizar en el análisis del rol de los intermediarios. Intentaremos mediante este análisis, mostrar alguno de los factores que han jugado un papel decididamente limitante en lo que al éxito de las cooperativas se refiere. Hemos mencionado más arriba que la mediación comunidad-nación está limitada a una minoría de intermediarios cuyo rol es decisivo en el proceso de conexión de la comunidad con los niveles más altos de decisión, que se ubican fuera de ella. La actividad empresarial implica en general una proyección hacia la esfera extralocal,

15 Los siriolibaneses de Huarco se cuentan entre los más conspicuos "buscadores de ahijados" de la comunidad. Su actitud es explicable en términos de sus características como grupo, a saber: a) su condición de inmigrantes relativamente recientes y la necesidad de establecer vínculos con los pobladores siguiendo patrones de conducta institucionalizados; b) su actividad de comerciantes y acopiadores; e) los sentimientos de hostilidad del resto de los huarqueños hacia los "turcos", de lo que éstos son muy conscientes y d) su intense actividad política.

no sólo por la ubicación física de los mercados, sino por el carácter universalístico e impersonal del modo de operar empresario, que coloca a los intermediarios en situación que posibilita la comunicación cultural con la esfera del aparato legal extralocal. Al mismo tiempo la conexión de estos intermediarios con la esfera con figurada por los patrones de conducta locales se concreta a través del juego particularístico y personal de sus cotidianas relaciones, del modo descrito más arriba. A esta posibilidad cultural de manipulación de ambas esferas de acción debemos añadir las conexiones con el exterior que relacionan al intermediario con similares que eventualmente se conectan a sectores dominantes fuera de la comunidad. Nuestro enfoque presupone que la posición de es os intermediarios los coloca en situación de reformular las alternativas propuestas por los poderes públicos en forma tal sus intereses personales o de grupo no se vean afectados.

Al considerar esta relación Estado-comunidad, Pitt Rivers expresa que "a través del sistema de patronazgo 1a voluntad del Estado es adaptada a la estructura social del pueblo" (1961: 155). Podríamos ir un poco más allá, diciendo que la "voluntad del Estado" se insertará en las luchas internas entre diversos sectores de la comunidad resultando en la promoción de aquellos grupos cuya conveniencia coincida de modo más o menos fortuito con los dictados gubernamentales o bien en otros casos los canales de poder a través de los cuales las decisiones estatales se cumplen resultarán en una tergiversación de la misma. Nuestro análisis coincide en cierto modo con lo que observa Mangin al referir se a los fracasos de los programas de asistencia técnica que relaciona con el desconocimiento de "la posición de los campesinos en relación con los miembros más poderosos de su sociedad" (Mangin 1967: 42). Esta posición de dependencia intrínseca a la estructura social local, no siempre es percibida con fa suficiente claridad por quienes intentan desde fuera introducir cambios en la comunidad.

Analizaremos a continuación los intentos cooperativistas en Huarco. Aquellos surgidos del poder central son ilustrativos de esa óptica errónea.

Puede considerarse que en esos ensayos hay una intención evidente tendiente a limitar el poder de los intermediarios locales, y podemos apoyarnos en lo que afirma Wolf para el caso de México: "el gobierno de la república debe buscar equilibrar el poder derivado de la comunidad de esos "brokers" políticos, con el de otros de detentadores de poder", agregando que "en el México moderno, estos detentadores de poder competidores son los líderes de los sindicatos especialmente los sindicatos de las industrias nacionalizadas –y de los ejidos– (Wolf 1956: 1072). En los casos que pasaremos analizar este hecho fue manifestado por las autoridades interesadas los proyectos, en expresiones tales como "romper el monopolio" o acabar con la explotación de la gente pobre". En un editorial firmado por la Subsecretaría de Promoción y Asistencia de la comunidad provincial, titulado en el desarrollo de provincial, titulado "El papel del cooperativismo en el desarrollo

de los pueblos" se expresa que "el cooperativismo... tiende a crear el equilibrio y la estabilidad social permite a los que por ser individuos completamente débiles... tienen que sufrir las desventajas de competidores de mercado bien organizados o de monopolios comerciales, equilibrar la balanza mediante las organizaciones de ayuda mutua", y más adelante, destacando el papel que las cooperativas pueden cumplir en el terreno político: "el cooperativismo...es el mejor terreno de formación que los ciudadanos de un Estado moderno que, a diferencia del antiguo populacho romano que pedía pan y circo, se enorgullece de asumir sus responsabilidades cívicas y sociales" (en La unión, Catamarca, 5 de julio de 1969).

Este texto ser refiere a las tentativas actuales de creación de cooperativas, cuya iniciación coincidió con nuestra estadía en el campo. Nuestro análisis supone que la dinámica del proceso actual puede contribuir a explicar los fracasos pasados, y si bien situación menor fue reconstruida a través de informantes, sus opiniones coincidieron significativamente con hechos observados. Las dos ramas principales de la actividad productora local –agricultura y tejeduría doméstica– fueron objetivo natural para los intentos cooperativistas. Las analizaremos en forma separada, siguiendo el criterio adoptado más arriba.

La cooperativa agrícola de Huarco ya en 1967 estaba en decadencia. Las actas de la sociedad, que tuvimos oportunidad de consultar, declaraban abiertamente que consideraban que hasta el momento no habían podido cumplir su cometido. Estos documentos atribuían las causas del fracaso a los monopolios de la Capital Federal, y en ningún caso a factores intrínsecos a la comunidad. El número de socios había disminuido notablemente a menos de la mitad de la cifra inicial y las renuncias fueron atribuidas por el secretario de la entidad a la falta de realismo de muchos agricultores, que pretendían por medio de la entidad imponer los precios para sus productos independientemente de las fluctuaciones del mercado, sin tener en cuenta el escaso volumen relativo de la producción huarqueña. Muchos de los agricultores entrevistados se referían a ella con escepticismo. La imagen local –notablemente en una comunidad donde la información sobre o que ocurre en su ámbito es ampliamente difundida y comentada– era prácticamente inexistente, siendo muy frecuente encontrar personas que nunca hubiesen oído mencionar la cooperativa. Básicamente los fines de la entidad eran: a) asociar a los productores locales para fijar precios para los productos de la zona, b) obtener acceso a mercados independientemente de los intermediarios, c) disponer de capital para efectuar inversiones que posibilitarán la transformación de algunos productos agrícolas. Los miembros de la cooperativa contribuirán a formar el capital de la misma mediante la subscripción de acciones.

El punto a) nos lleva considerar en primer lugar qué tipo de productores integraron la cooperativa. Este análisis será útil para comprender las causas del limitado éxito de la empresa. Aquellos productores cuya parcela (o "rastrojo") no excede

la hectárea, y como hemos visto constituyen la mayoría del sector agricultor de Huarco, no estaban representados en la cooperativa. Esto puede deberse en parte al énfasis de los minifundistas en la producción del consumo doméstico, y también a que éstos no han pasado el umbral mínimo suficiente para intentar la aventura de comercializar sus productos en forma independiente de aquellos intermediarios con quienes mantienen vínculos más o menos cercanos al modelo de patronazgo antes esbozado. En la agricultura estos intermediarios son a su vez los grandes productores, y es importante ver de qué manera este último sector se vinculó a la cooperativa.

Hemos mencionado que los grandes productores se hallan en situación particularmente ventajosa para efectuar la comercialización no sólo de sus productos sino de los de otros –usualmente productor1es de menor envergadura– de los cuales hacen acopio. Su disponibilidad de medios de transporte propios actúa –entre otros– como factor decisivo en esa posición privilegiada. La vinculación de este sector con la cooperativa significó una vía alternativa de comercialización, utilizable cuando conviniera a las circunstancias. A esto debemos sumar la influencia que los grandes productores tienen sobre sus socios o "medieros ' quienes difícilmente podrían canalizar su producción por caminos no aceptados por aquellos. La conjunción de los roles de productor y comerciante en los mismos individuos, llamó la atención de Galjart a propósito de las cooperativas en Brasil; su opinión es que:

> Es sorprendente... el pequeño número de cooperativas de productores que existen en el país... creemos que la compensación de esta ausencia de poder compensador por parte de los productores debe ser buscada en el hecho de que muchos de los productores son también intermediarios. Si esto es verdad, como parece serlo, esto significa que muchos propietarios de tierras perciben una importante parte de su ingreso como comerciantes y no como productores (Galjart 1964: 11).

La cita sirve justamente en referencia al primero de los fines de la cooperativa que mencionamos, y la imposibilidad de sostener los precios se debería a esa dualidad de funciones. Pero por otra parte es importante señalar que de todos modos el escaso volumen de la producción total de cultivos comerciables de Huarco, hace que el peso que pueda tener la actitud de los productores locales en el mercado sea mínimo. Una alianza con entidades similares podría ser entonces un remedio parcial a tal situación, pero esto no ha sido intentado hasta el momento.

Continuando con el análisis de los sectores representados en la cooperativa, diremos que la masa de la institución estaba compuesta por productores cuyas propiedades oscilaban entre las dos y las cinco hectáreas. No eran estos sin embargo las cabezas visibles de la misma. La comisión directiva se componía

de individuos que pueden ser identificados con los sectores dominantes de la comunidad, y en algún caso con representantes de fuertes acopiadores extralocales que continuaban realizando el negocio de intermediación totalmente al margen de la institución. Esto es una expresión del hecho que los canales de acceso a las esferas de poder son lo suficientemente limitados como para que los sectores carentes de vinculaciones políticas, familiares o económicas necesarias deban delegar su representación en personas vinculadas con sectores cuyos intereses, por lo menos en el plano local, se encuentran en contradicción con los de sus representados. Esta contradicción no dejó de ser percibida, siendo una de las causas del deterioro de la confianza en la cooperativa, e influyó en el logro del segundo de los fines que mencionábamos.

El acceso a mercados contaba con apoyo oficial –se comercializarían los productos a través de la Casa de la Provincia establecida en la Capital Federal– pero la falta de confianza unida a las trabas mencionadas anteriormente para la comercialización y a una falta de capital que hiciera posible que los productores recibieran el pago inmediato de los productos entregados a la cooperativa, hicieron inoperante esta solución. El tercero de los fines propuestos fracasó debido a que nunca se contó con capital suficiente para llevar a cabo las inversiones planeadas: adquisición de un molino pimentonero y de una bodega.

En las últimas tres décadas los intentos de creación de cooperativas vinculadas a la producción doméstica de tejidos han sido múltiples algunas fueron realizadas por el gobierno nacional, otras fueron promovidas por particulares.[16] Sobre estas últimas la información es escasa, pero, evidentemente se trataba de acopiadores locales que trataron de instrumentar las cooperativas como medio de competir con sus pares. De todos modos, el fracaso, se debió a que tomaron los productos en consignación, y su falta de efectivo hizo imposible que las teleras recibieron su pago en forma inmediata, lo que derivó en el subsecuente fracaso de la empresa.

Durante el peronismo se intentó crear un sindicato de teleras, que tenía como una de sus metas principales lograr un acuerdo de las productoras para la fijación de precios mínimos. Esto fue totalmente imposible de lograr, y echando un vistazo a la situación actual los motivos son evidentes. Las teleras de menos recursos poseen un poder de negociación que es inversamente proporcional a lo apremiante de sus necesidades. Si bien se trató de que las teleras "valorizaran su trabajo", es decir, que cobraran lo que estimaban justo, los intermediarios siempre contaban, como sucede en la actualidad, con que la provisión de mercadería no sería interrumpida.

16 Las cooperativas de teleras han sido argumento constante de campañas políticas que tuvieron en cuenta el alto contenido emotivo de la artesanía tradicional para la población. Hace unos años uno de los candidatos propuso la concreción de una cooperativa de teleras con un edificio de 10 pisos (el 90 por ciento de las casas de Huarco son de adobe). Quien hacía tales promesas era un conocido comerciante y acopiador de tejidos.

Los dirigentes sindicales estaban vinculados al Sindicato Obrero de Huarco, que existió durante dos o tres años, coincidiendo con el auge de la construcción de edificios públicos en la localidad (que comienza hacia 1947). No cabe duda que la situación de la artesanía doméstica no puede compararse con la de los obreros asalariados que tienen un empleador contra quien pueden tomar eventualmente medidas de fuerza. Si bien el poder de negociación de los asalariados puede fluctuar en forma más o menos proporcionar la tasa de desempleo, es de todos modos incomparablemente mayor que el de las artesanas textiles. Es interesante notar que la única instancia es la hoy inexistente Corporación de la Tejeduría Doméstica, que pudo albergar en su seno una entidad sindical –La Unión de Teleras Catamarqueñas– que pudo actuar en forma corporada, exigiendo y logrando mejoras a través de contactos políticos. La Corporación constituyó una entidad estatal que promovió la producción de tejidos de algodón para fabricación de envases. En Huarco se estableció una delegación de la entidad, que proporcionaba a las tejedoras materia prima, telares, e instrucción para manipularlos, pues las técnicas tanto como los telares mismos, diferían de los usados tradicionalmente en la comunidad. El pago se hacía en efectivo, habiéndose fijado un precio fijo por metro tejido. En este caso existía pues un empleador perfectamente identificable e impersonal –el Estado– lo cual hizo posible el funcionamiento de una entidad de tipo sindical a cuando el gobierno nacional disolvió la Corporación (hacia 1956) 1a entidad gremial cesó de existir automáticamente.

A mediados de 1968, comenzó a gestarse una cooperativa de telares por iniciativa del gobierno provincial. Podemos sintetizar del modo siguiente los rasgos relevantes del proyecto: a) la asociación se extendería a todo el departamento, b) el gobierno provincial proporcionaría un adelanto de $ 3.000.000 que serían utilizados para la adquisición de lana de llama directamente de sus productores con lo cual se obtendrían rebajas sensibles en los precios, c) la cooperativa integraría un capital propio por medio de un pago de $ 5.000, por socia, que se haría efectivo en 10 cuotas. d) La cooperativa no comercializaría los tejidos sino que cada productora vendería independientemente de la entidad.

Una vez lanzada la idea, el gobierno debía ponerse en contacto con las futuras beneficiarias de la misma. Al no existir una entidad representativa de las teleras el contacto debía hacerse necesariamente en forma personal con algunas de estas. Luego de un período de intentos infructuosos de convocar reuniones, finalmente se realizó el contacto por medio de un conocido abogado de la capital de la provincia vinculado a las esferas políticas de esa ciudad quien comunicó los detalles de la iniciativa a una prestigiosa telera de conocidos anteceden es políticos. Destaquemos que el prestigio de B. R. –como designaremos a esta telera– se relaciona con una importante actividad artesanal, posibilitada por la disposición permanente de mano de obra proveniente de un pequeño núcleo de población cuyo aislamiento y nivel económico coloca a sus habitantes en

una situación de dependencia total de quien les facilita la materia prima para los tejidos o las tierras para el cultivo –ambas cosas en aparcería– les sale de fiador para que puedan tener libretas de almacén y, eventualmente, en casos de malas cosechas, consigue trabajo temporario para los hombres por sus contactos con los ingenios azucareros de Salta. Es obvio que los habitantes de este villorrio (unos 180) no sólo le dan a sus hijos como ahijados –o eventualmente como criados que contribuyen a sus tareas domésticas– sino que es ella quien decide a quien han de dar su voto en las elecciones. El desconocimiento de la situación real por parte de las autoridades hacia sin embargo que sus fines coincidieran aparentemente con los de B.R esta "ayuda a la gente pobre", y los fines invocados por algunos funcionarios estatales para la creación de la cooperativa no iban más allá de este difuso enunciado

Con el objetivo de concretar la constitución de la entidad se realizó una reunión de tele ras en Huarco, cuy as características salientes resumimos: a) La convocatoria no utilizó los canales de difusión de mayor alcance que posee la comunidad (parlantes en camiones o en la plaza) sino que se hicieron citas verbalmente, con lo cual la concurrencia fue sumamente limitada, b) la reunión fue manejada por representantes del sector que hemos definido como tipo C, o sea las productoras con suficiente capital como para proporcionar trabajo a varias artesanas. El resto permaneció en silencio. El motivo de esta actitud puede resumirse con certeza en lo expresado por una de las que la asumieron: "Nadie se va a animar a hablar contra las que hacen trabajar". Esto es crucial como ilustración de las características del sistema de relaciones sociales esbozado al principio. No se trata ahora solamente de una relación diádica de persona a persona, sino que para el cliente potencial, involucra a todos los posibles ocupantes del rol de patrono. La telera que necesariamente debe depender de alguien para subsistir, debe cuidarse no solamente de afianzar sus relaciones con su patrono presente, sino que debe proceder en forma táctica para dejar siempre abierta la posibilidad de vincularse, en caso de necesidad, con quienes ocupan una posición similar a la de aquel en el proceso de producción. Esta tendencia a establecer relaciones de patronazgo con personas que son o pueden llegar a ser en el futuro capaces de hacerle a uno un favor, es considerada por Galjart como una de las características del "síndrome patrónico" (Galjart 1968: 86). Otro factor que también debe ser tenido en cuenta es que el sector dominante en este caso, contaba también con experiencia comercial debida a la índole misma de sus actividades que lo habilitaba para desarrollar la discusión en un plano que frecuentemente excedía a la comprensión de los sectores dependientes. c) Como consecuencia de todo lo apuntado, B. R. resultó elegida presidenta de la cooperativa, siendo el resto de los miembros de la Comisión Directiva identificable con lo que hemos definido como tipo C. En favor de B. R. pesaron sin duda sus conexiones políticas y su reconocida competencia en cuestiones de índole comercial, como por ejemplo su experiencia

con operaciones bancarias. Todo ello sumado a evidentes condiciones personales que no deben ser dejadas de lado, la convirtió en líder indiscutido de su sector.

Las relaciones suscitadas por la creación de la cooperativa fueron de índole diversa, aunque perfectamente agrupables según los sectores.

En primer lugar mencionaremos los que aparentemente serían los damnificados inmediatos: los acopiadores de materia prima, lana de llama en este caso. En general los grandes acopiadores de este producto no residen en la villa sino que se encuentran ubicados en poblaciones del departamento de Huarco estratégicamente dispuestas, que vinculan las altiplanicies donde se crían las llamas con las zonas de valle de regadío, estos acopiadores tienen representantes locales, de quienes provino uno de los ataques a la nueva entidad. Dado que las posibilidades de comunicación no fueron utilizadas eficientemente, fue fácil promover la difusión de hechos falsos acerca de la cooperativa (se mencionaba por ejemplo que el aporte mensual requerido para ser miembro era una suma diez veces mayor que la real, y que los miembros de la cooperativa serían posibles recargos impositivos).

En cuanto a los comerciantes vinculados a la venta de tejidos, podemos distinguir dos casos:

a) Los acopiadores de tejidos que eran a su vez propietarios de almacenes, se mostraron absolutamente tranquilos y confiados en que la creación de la cooperativa no afectaría en nada a sus intereses, y que sus negocios se realizarían exactamente como siempre.

b) Los comerciantes que hacían exclusivamente acopio y venta de tejidos. Estos se mostraron temerosos de que la cooperativa absorbiera finalmente las funciones de comercialización de los productos (cosa que efectivamente ocurrió después). Estas diferencias en las actitudes de ambos tipos de comerciantes se explican en base a la situación local siendo evidente que la constitución de la cooperativa redundará a la larga en beneficio del grupo que asuma su conducción, el resto de las teleras quedará en la misma situación de desposesión que tiene en la actualidad, con la subsecuente imposibilidad de romper relaciones que por lo menos le pueden garantizar la provisión permanente de artículos de consumo indispensable. De todos modos la entidad puede transformar en fuerte competidora del grupo b, lo que explica la actitud de este último sector.

Las teleras empresarias, que organizan su producción en base de mano de obra ajena al grupo familiar, y cuentan con contactos directos en el mercado externo de la comunidad reaccionaron en forma decididamente homogénea. Expresaron en general que ello la cooperativa en caso de que esta tomara a su cargo la

comercialización de los tejidos, pero que se reservarían sus "buenos clientes", con quienes operarían en las mismas condiciones que hasta ahora. Esto es doblemente interesante, porque se trata justamente del sector que asumió la conducción de la cooperativa. Como dijimos para el caso de los agricultores, se trata de productores que son a la vez comerciantes, y que utilizan las cooperativas como canales alternativos de acceso a los mercados, que no son excluyentes de los que venían utilizando hasta la creación de estas entidades. El resultado es entonces bastante previsible: si los mismos que tienen a su cargo la conducción de una entidad pueden resultar en cualquier momento competidores de la misma, la contradicción inherente resultará en el deterioro de la entidad a plazo más o menos largo.

Del análisis que antecede surgen con claridad las posibilidades limitadas de cualquier programa que intente cambiar un sistema social sin modificar las condiciones en que este sistema social se cimenta. En otras palabras, puede haber cambios en los modos de operación vigentes, pero no en la estructura de poder de la comunidad. ¿Cuáles son las unidades en el análisis que nos ocupa? Si distinguimos a las teleras en dos categorías: empresarias y no empresarias, esto es, agrupando los tipos A y B en uno solo, podemos identificar tres unidades: el Estado, las teleras C y las A-B. Sólo la posibilidad de apoyo no mediatizado del Estado hacia las no-empresarias, habría hecho posible que este último sector surgiera como grupo que pudiera enfrentar al grupo C en forma competitiva. En términos de Adams (1968) podemos decir que el sector A-B no obtuvo del Estado el poder derivado necesario como para plantear esta alternativa, por el contrario, el poder derivado del Estado fue captado por el sector C, que fortaleció su posición con respecto a otros posibles competidores (acopiadores, comerciantes del tipo b).[17]

El desconocimiento de la función que ciertos roles estratégicos tienen en la estructura social local hace que la implementación de esas iniciativas sea dificultosa y que perduren los vínculos solidarios vigentes. En tanto "la nación no otorgue a esas entidades burocráticas todas las funciones del patrono" (Wolf 1966: 95), difícilmente se quiebren esas relaciones diádicas y se consiga la participación directa de todos los sectores en una empresa cooperativa.

17 Adams (1968) distingue entre poder independiente (en que el detentador de poder tiene el control en sus propias manos y no necesita requerir ayuda de otra unidad, individuo o grupo) y poder derivado, en que el detentador de poder depende de otra unidad.

Referencias citadas

Adams Richard N. 1968. "Power Domains, levels of articulation, brokers, and Career Mobility Systems in Complex Society". *American Anthropological Association*. Annual Meetings (version preliminary).

_____. 1966. Power and Power Domains. *América Latina*. 9 (2): 3-21.

_____. 1960. "An inquiry into the nature of the Family". En: Gentrud Dole y Robert L. Carneiro (eds.), *Essays in the science of Culture in Honor of Leslie A. White*. New York: Thomas y Crowell.

Aparicio, Francisco de y Difrieri, Horacio. 1959. *La Argentina: Suma de Geografía*. Buenos Aires: Peuser.

Erasmus, Charles J. 1956. Culture structure and process: the Occurrence and Disappearance of Reciprocal Farm Labour. *Southwestern Journal of Anthropology*. (12): 444-469.

Foster, George. 1968. *Itagual: Old habits and New practices in a Brazilian Land Settlement*. Wageningen:

_____. 1963. The Dyadic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationships. *American Anthropologist*. vol. 65, no 6: 1280-1294.

_____. 1961. The Dyadic contract; A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village. *American Anthropologist*. (63): 1173-1192.

_____. 1953. Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America. *Southwestern Journal of Anthropology*. 9 (1): 1-28.

Galjart, Benno. 1964. Class and following in rural Brazil. *America Latina*. 7 (3): 3-24.

Leeds Anthony. 1965. "Brazilian Careers and Social Structure: A Case History and a model". En: Dwight B. Health and Richard N. Adams (eds.), *Contemporary cultures and societies of latin America*, pp. 379-404. New York: Random House.

Mangin, William. 1967. *Las comunidades alteñas en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Mintz, Sidney y Eric Wolf. 1950. An analysis of ritual coparenthood. *Southwestern journal of anthropology*. (6): 341-368.

Pitt Rivers, Julian. 1961. *The people of the sierra*. New York: Phoenix Books.

Silverman, Sydel P. 1965. Patronage and community-nation relationships in central Italy. *Ethnology*, vol. IV, no 2, pp. 172-189.

Stavenhagen, Rodolfo. 1965. La comunidad rural en los países subdesarrollados. *Ciencias políticas y sociales*. 11 (39): 57-71.

Steward, Julian. 1951. Levels of sociocultural integration: An operational concept. *Southwestern Journal of Anthropology*. (7): 370-390.

Ward, Barbara. 1960. Cash or credit crops? An examination of some implications of peasant commercial production with especial reference to the multiplicity of traders and middlemen. *Economic development and cultural change*. (8): 148-163.

Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
_____. 1956. Aspects of group relations in complex society. *American Anthropologist*. (58): 1065-1078.

Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social[1]

Hebe M. C. Vessuri[2]

En el marco general de ideas de los procesos de articulación social, este trabajo se propone analizar algunos aspectos del el surgimiento y el desarrollo de la conciencia de clase y la participación social como factores significativos en esos procesos. El contexto particular del análisis es el de las explotaciones cañeras de la provincia de Tucumán, en la Argentina, que se caracterizan por estar integra das por asalariados rurales. Estando ya adelantado nuestro trabajo pudimos leer el interesante artículo de Mintz (1974) sobre el proletariado rural y el problema de la conciencia de clase, que confirmó muchas de nuestras ideas y nos permitió aclarar mejor otras contrarias o diferentes. De ahí que hayamos tomado ese trabajo como base para la discusión.

---

1 Publicación original: Vessuri, Hebe M.C. 1977. "Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social". En: Esther Hermitte y Leopoldo J. Bartolomé (comps) *Procesos de articulación social.* pp. 196-237. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
Formada como antropóloga social en la academia británica (Oxford), Hebe Vessuri estudió la tenencia de la tierra y la sociedad y cultura del medio rural bandeño (La Banda, Santiago del Estero; *Igualdad y jerarquía en Antajé,* 2012, primera publicación y traducción de su tesis doctoral defendida en 1971). Después de cinco años dando clases en la universidad de Dalhousie, Halifax, Canadá, se instaló en la Facultad de Agronomía y Zootecnia de la Universidad Nacional de Tucumán, para analizar los procesos organizativos del proletariado rural en un crítico sector agroindustrial, el de la caña de azúcar. Cuando su compañero Santiago Bilbao, extensionista antropólogo (graduado de UBA) del INTA y que trabajaba en el ingenio privado convertido en cooperativa de producción y comercialización, Campo Herrera, fue detenido por el Ejército en operaciones en la provincia, para reprimir a la organización guerrillera Ejército Revolucionario del Pueblo, Vessuri dejó la investigación y la universidad. Después de algunas gestiones, logró la salida del país de ambos y dos de sus hijos. Al año de su llegada a Caracas, Vessuri comenzó con lo hoy se conoce como "estudios sociales de la ciencia". Por su larga trayectoria y sus notables aportes recibió la máxima distinción de la Sociedad de Estudios Sociales de la Ciencia (SSSS) en 2016 (primera distinción entregada a una especialista externa a la academia nordatlántica). Recomendamos leer su Poscripto, escrito para esta reedición, donde la autora reflexiona acerca de la vigencia de su trabajo de entonces. Complementar con secciones 1 (S. Carrizo), 4 (H. Andreani) y 7 (A. Isla).

2 Investigadora independiente.

A partir de la definición de dos situaciones originarias similares –comunidades de obreros rurales cañeros– procuraremos mostrar como al involucrarse estas en procesos de articulación social marcadamente diferentes, se llegó a situaciones actuales básicamente distintas. Interesa, por lo tanto, analizar los procesos mismos y los mecanismos del cambio social ocurrido, al igual que los resultantes, fundamentalmente el avance de la conciencia obrera en la comunidad donde los procesos de articulación social fueron tecnificados y donde se desarrollaron en mayor medida lo, nexos articuladores con la sociedad global.

Al avanzar la conciencia obrera se produce simultáneamente un mayor conocimiento del sistema social global y de su estructuración interna. Hay, pues, un reconocimiento de la existencia de partes y de la articulación de las mismas en la organización total de la sociedad. Las comunidades consideradas en el presente capitulo ilustran este problema. En el primero de los casos estudiados, se observa que los procesos de articulación social son pobres y se dan en un casi estancamiento mecánico. Los nexos articuladores con la sociedad global son escasos y carecen de dinamismo multiplicador. Es una comunidad de obreros pero la conciencia obrera no está desarrollada. El lugar que ocupa en la organización de la sociedad global es marginal y aparece como una realidad "sin futuro". En el otro caso considerado, en cambio, las fuerzas desatadas por el proceso de cambio generan a su vez procesos dinámicos de articulación social. Aquí la comunidad rural cobra sentido autónomo y, como tal, multiplica y diversifica los complejos lazos que la unen a la sociedad más amplia. Es a través de su autorreconocimiento como unidad diferente dentro de una totalidad mayor que su articulación social cobra pleno sentido y se torna multifacética.

Nos encontramos aquí con una conciencia obrera más desarrollada. Nuestro argumento supone aceptar que las comunidades reciben algunas de sus características como consecuencia del sistema productivo en que están inmersas, en nuestro caso el sistema de plantación. Los asentamientos rurales analizados en este trabajo son la población obrera de una colonia de finca[3] privada y la población obrera asociada en una cooperativa agropecuaria de producción, ambas en la zona cañera de la provincia de Tucumán. El eje de la comparación está dado por las formas de organización ele la producción y la constelación de relaciones sociales concomitantes. Partimos del supuesto de que en un estadio anterior habían actuado sobre las dos comunidades de obreros rurales fuerzas sociales similares, cuyo contraste con respecto a otros tipos de asentamiento rural aparecía muy marcado. Los rasgos mínimos definitorios de las mismas, correspondían a los del sistema de plantación y sus conglomerados satélites:

3 En el lenguaje corriente del noreste argentino "finca" es el establecimiento rural dedicado a la explotación agrícola. Por "colonia" se entiende la unidad social y administrativa donde reside el personal obrero de un establecimiento agrícola dedicado al cultivo de la caña de azúcar. Más adelante nos referimos con más detalle a esta forma de asentamiento.

> La propiedad de la tierra era de una familia o corporación, la producción se dirigía principalmente a un mercado nacional o internacional los jornales y salarios estaban estandarizados, las relaciones trabajador-propietario eran impersonales, y la actividad productiva fuera de la empresa por quienes trabajaban sus tierras era mínima (Mintz 1974: 301).

Nuestro interés radicaba en analizar las principales fuerzas de cambio –proceso y acontecimientos históricos– y los mecanismos por los cuales se habían modificado las pautas sociales de distinta manera en cada una de las comunidades consideradas. Estas fueron elegidas porque se podía examinar en ellas procesos significativos de transformación estructural. Que afectaban o podían afectar a comunidades de asalariados rurales de distintos tipos. Por lo tanto consideramos lícito tomarlas como ilustraciones para el estudio de estos procesos: en un caso se observan las tendencias que acompañan al desarrollo tecnológico en el marco de la actividad empresarial privada, con respecto a la organización y destino de los oreros y sus familias. En el otro, se podían describir los efectos que la organización cooperativa produce en un contexto similar al anterior, cuando reemplaza al marco referencial de la gran empresa patronal. Paralelamente se podía estudiar la variabilidad existente entre miembros de la misma clase, ya que ambas poblaciones se autodefinían como obreras.

La comunidad obrera rural

Hay, por cierto, gran diversidad en el tipo de imágenes que evoca el término "comunidad". Al intentar definirlo surgen dificultades; hasta el presente no existe un grado apreciable de consenso al respecto. Pero nuestro objetivo no es continuar en la búsqueda de una definición de comunidad que sea universalmente válida, sino más bien discutir una noción de comunidad referida a una función particular en la descripción social como cuando la usamos en estudios de casos ilustrativos de procesos generalizados en contextos específicos (Stein 1960). En otras palabras, las comunidades representan el último eslabón, el nivel local donde se siente el impacto de las fuerzas sociales de la historia nacional, que dan lugar a procesos de cambio social diferentes según la conformación de la estructura social receptora de una comunidad específica.

En el sentido adoptado, una comunidad implica tener algo en común. Quienes viven en una comunidad tienen intereses imperativos que son los mismos o complementarios. Trabajan Juntos y también se entretienen y oran juntos. Su interés común en las cosas les da un interés común en cada uno de ellos. Se pelean entre sí pero no son nunca indiferentes a lo que le ocurre al vecino. Al estar localizados, constituyen un grupo de personas que se encuentran cara a cara frecuentemente, aunque eso pueda significar que acaben dándose la espalda. Que

en este ámbito de la vida social los individuos se den la espalda no es casual. En una comunidad el conflicto puede muy bien ser una forma de interacción.

Los criterios que utilizamos para caracterizar nuestras comunidades son de dos tipos (Wirth 1964). Algunos son estructurales y objetivos, otros son culturales y subjetivos. Los primeros enfatizan la división del trabajo, la competencia, la interdependencia en la comunidad; se observan ciertas consecuencias interrelacionadas de 1a urbanización, la industrialización y burocratización. Entre esas consecuencias están, por ejemplo, la creciente interdependencia y la menor autonomía local de las antes bien definidas comunidades territoriales y la creciente determinación de las posibilidades de vida de los habitantes locales por fuerzas nacionales o internacionales externas a la comunidad local. Los criterios subjetivos ponen de acento en el común, es decir la cultura común, la experiencia común, los objetivos comunes una comprensión común como el hecho fundamental de la cohesión social. Se analizan según estos criterios el sentido de pertenencia el sentimiento de cambio experimentado por los habitantes o la expresión de algunos de ellos de estar convirtiéndose en extraños en su propia comunidad.

Ambos tipos de criterios son útiles para el análisis de poblaciones locales, pero es preciso reconocerlos como diferentes y manipularlos teniendo en cuenta esa heterogeneidad, para no correr el riesgo de caer en una visión nostálgica de la comunidad, como un fenómeno moribundo o ya desaparecido. Tendemos con demasiada frecuencia a asociar la noción de comunidad con el tipo de villa campesina, agrícola en modelo de comunidad, cuando hay muchos otros tipos de comunidades que no responden a ese modelo. Si bien ese error se ha reconocido ya con respecto al contexto urbano, se ha omitido considerar lo que los cambios históricos modernos han producido en el medio rural. No se puede hablar de la "comunidad rural" sino de variados tipos de comunidades rurales que se articulan superponen, interpenetran, etc.

Mediante el análisis de los asentamientos rurales a los cuales, como veremos, se aplica indudablemente el término de comunidad pese a que no responden al modelo de la villa rural tradicional, nos interesa mostrar que el hecho comunitario sigue teniendo vigencia en el contexto rural de la moderna sociedad industrial, que hay distintos tipos de comunidades rurales, que estos distintos tipos responden a las fuerzas sociales generales que actúan sobre ellas de diferente modo según se hallan estructuradas internamente y que, como consecuencia de ello, se articulan de distinto modo los diversos niveles de complejidad de la sociedad nacional.

Tal como tenemos planteado el problema, los términos del análisis no son los del modelo contrastante rural-urbano sino que aparecen las distintas comunidades (las obreras que consideramos en este trabajo así como cualquier otra, "rural" o "urbana") en variadas fases de desarrollo. Los procesos de urbanización –el

crecimiento de las ciudades y la incorporación urbana de los migrantes rurales–, de industrialización y de burocratización que analiza Stein con relación a la comunidad urbana son generales, actuando sobre toda la sociedad y, por ende, afectando directa o indirectamente también a las comunidades rurales

Nos interesa particularmente vincular la noción de comunidad obrera rural con la del desarrollo de la conciencia de clase obrera rural para analizar algunos de los elementos que condicionan la conciencia de clase –concepto sumamente teórico– en agregados humanos reales, Por cierto, al movernos hacia los niveles más bajos de abstracción las leyes generales válidas para el análisis de los conceptos teóricos y abstractos deben ser redefinidas tomando en cuenta relaciones cada vez más complejas.

Daremos por supuesto un análisis de las relaciones objetivas a nivel del modo de producción a que pertenece la clase obrera rural de un sistema de plantación como es el cañero. Para una discusión de este tema, referimos al lector a otras fuentes que lo analizan en más espacio del que podríamos dedicarle aquí (Wolf y Mintz 1957, Levin 1960, Mandic 1972, Meillassoux 1972, Bekford 1972, para mencionar solo algunos autores). En cambio, dedicaremos la última sección de este artículo a examinar el nivel de desarrollo alcanzado por ese modo de producción en circunstancias históricas y geográficas particulares, como son las de Tucumán en el presente, ejemplificadas por las variantes observables en las dos comunidades de nuestro análisis. Este examen tenderá a mostrar el estado empíricamente observable de la conciencia de clase obrera rural.

El marco histórico

Antes de embarcarnos en el análisis de las cuestiones que nos interesan, consideraremos someramente el marco histórico en el que se ubican nuestras comunidades. Cuando la actividad azucarera se afirmó en Tucumán, a finales del siglo XIX uno de los problemas críticos que debió resolver la moderna industria instalada fue asegurar la mano de obra necesaria,

En ese momento, histórico no se podía apelar ya a los recursos esclavistas, como había ocurrido en regiones que se habían incorporado más tempranamente a la producción azucarera en América Latina. Se debió reclutar, entonces mano de obra local que, después de largos años de luchas externas e internas, no estaba disciplinada, y, en menor medida, en un primer momento, obreros indígenas de la región chaqueña y de la pampa, tomados prisioneros en la primera y segunda "conquistas del desierto" (Bilbao 1972). Cuando estos últimos ya no pudieron ser aprovechados –por agotamiento, muerte, competencia de otras zonas– se apeló al reclutamiento de los pobladores de las provincias vecinas de Catamarca

y Santíago del Estero, por medio de diversos mecanismos, que iban desde la coacción policial hasta el aliciente de ingresos relativamente más elevados.[4]

Algunos autores reconocen la existencia de una categoría continua de plantación, distinguiendo a la plantación "ingenio" como la versión más temprana, y a la plantación "usina" o la "factoría de campo" como la forma más moderna (Wagley y Harris 1955: 434). Pero ciertas características básicas de organización han persistido pese a los numerosos cambios. Una de ellas ha sido la necesidad de concentrar los recursos humanos en asentamientos artificiales (o, en las palabras de Harris, asentamientos que constituían una "innovación ecológica").

Las peculiaridades del desarrollo de la actividad cañera en Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX determinaron la aparición de formas de asentamiento rural novedosas para el medio –las colonias–, que durante muchos años constituyeron el marco local típico de la vida social en el campo tucumano.[5] La colonia cañera fue y todavía es un tipo de organización social peculiar, condicionada por la forma de organización del trabajo de la finca o ingenio. La explotación de los cañaverales exigía una alta concentración de mano de obra en sitios estratégicos a distancias relativamente cortas, para garantizar el aprovechamiento óptimo de esos recursos humanos los cercos de caña o en las fábricas azucareras, así como también la vigilancia y coacción de la masa obrera. Las necesidades de la industria condicionaron las formas de interacción social en estos conglomerados, en los que el único lazo común a todos era el trabajo.

Se afirma que una característica del sistema de plantación esclavista es la debilidad o ausencia de la comunidad local, pese a la existencia. de grupos humanos concentrados en zonas de terminadas. Wagley enfatiza este hecho con respecto a la región del Caribe, donde ni los españoles, ni los ingleses, holandeses o franceses lograron instalar con éxito comunidades estructuradas según los modelos europeos. En su análisis, la plantación y la esclavitud aparecen dejando como herencia histórica la comunidad débil, dividida y amorfa. "Uno se siente tentado de generalizar que donde quiera que la plantación y el sistema esclavista estén

4 Es interesante señalar que pese a repetidos intentos de los ingenios y cañeros tucumanos por conseguir inmigrantes europeos para el trabajo azucarero, estos no fueron atraídos, por diversas razones: entre ellas se destacan el carácter estacional de la actividad cañera, con la consiguiente demanda de trabajadores poco calificados: los salarios superiores en el litoral: las dietas alimenticias con las que no estaban familiarizados: las difíciles condiciones climáticas, que suscitaban una imagen estereotipada del trabajo esclavo de las plantaciones cañeras del caribe (Vessuri 1974: 68).

5 Las colonias aparecieron con la expansión de la industria azucarera en Tucumán a fines del siglo XIX. "en el año 1895 Tucumán contaba ya con 240 colonias de ingenio en las que se cultivaba el 36 por ciento de la superficie total de caña de la provincia (Sebleh 1921: 80-81).

presentes la comunidad rural no puede llegar a ser una unidad social eficiente y cohesiva" (Wagley, en Harris 1973: 79-80).

Esa debilidad y atomización comunitaria no hacía más que reflejar la condición del esclavo, quien carecía por completo de poder. Esa impotencia ha sido señalada también como una característica del periodo de *indenture* que preservó cierto grado de validez en décadas subsiguientes (Jayawardena 1968: 417).

La evidencia aportada por este trabajo tiende a confirmar esa limitación de crecimiento comunitario como ingrediente del sistema de plantación en general, independientemente de que sea esclavista o no. El análisis de la colonia Cevil Hueco, tomada como paradigma de .la colonia cañera tradicional, muestra la debilidad de la "sustancia" comunitaria, al igual que las limitaciones de la acción de clase obrera. Por otra parte, el salto cualitativo hacia la constitución de una comunidad fuerte y bien definida, como en el caso de Campo de Herrera, tiene lugar solo cuando se modifica radicalmente el esquema productivo y se sale del marco del sistema de plantación, avanzándose en la conciencia y el accionar de clase.

Como organización, la colonia cañera tucumana ha tenido dos componentes humanos básicos el colono y los obreros de la colonia, con relaciones específicas entre sí y con el ingenio del que todos dependían. El colono cumplía el papel de intermediario entre el ingenio o propietario y el obrero de surco. Este papel fue funcional en el período de expansión de la industria, en que era imperativo fijar y controlar la mano de obra necesaria. Pero el sistema social desarrollado en torno a la institución del colonato no estaba congelado en forma permanente, no era inmodificable. Obsoleto, en crisis el sistema social estructurado sobre la base de la actividad azucarera siguió declinando en el curso de varias décadas, sin que muchos de los actores tuvieran clara coincidencia del de territorio, no hubo un mecanismo económico automático que produjera la desintegración final del viejo orden aunque a largo plazo crisis como la de 1966 han contribuido a crear esos cambios cualitativos de estructura.

El papel social desempeñado por el colono recibió el golpe de gracia definitivo en la década del cuarenta (Figueroa 1910: 574, 580). En los años que siguieron a la revolución de 1913, y atendiendo a la legislación laboral que forzó a los ingenios a asumir directamente la responsabilidad contractual con respecto a la mano de obra, se hizo innecesaria la persistencia de formas intermediarias como las del colono y el contratista. Desapareció, entonces, el colono, pero subsistieron los asentamientos en los que este había encontrado, en un tiempo, su razón de ser.[6] No obstante, no se trató de la mera desaparición de la figura del colono. Desde

6 Aunque cabe señalarlo, la desaparición del colono suprimió la base concreta que sustentaba el paternalismo institucionalizado en las relaciones laborales de la colonia.

fines de la década del cuarenta se dio también el proceso de desmantelamiento de edificios de numerosas colonias y la mayor parte de las que subsisten se encuentran en estado de ruinoso, reducidas a una mínima expresión de lo que fueron.

Con la revolución de la tecnología, cierto tipo de tareas de cultivo y trasporte de cosecha fueron desplazadas, y mientras que la mano de obra más calificada –tractoristas y mecánicos– ha ido en aumento, ha disminuido notoriamente el personal permanente (No así el personal temporario, que siempre es reclutado en época de cosecha).[7] La colonia continúa siendo una forma de asentamiento conveniente para asegurarse la fuerza de trabajo necesaria, aunque su composición interna y su importancia demográfica ya no sean las del pasado.

Este proceso es independiente de la urbanización, pese a darse en forma simultánea. Hasta aquí aun considerando esta doble perspectiva interna y externa, aceptamos básicamente una tendencia al desarrollo unilineal de los asentamientos territoriales, tal como o señalaba Durkheim "a medida que se hacen avances en la historia, la organización que tiene a los grupos territoriales como base (villa o ciudad, distrito, provincia, etc.) se borra en forma continua" (1964: 27-28). Por un lado está el desarrollo capitalista, que tiende a la concentración de la propiedad de la tierra y al ahorro de los recursos humanos, y por el otro (aunque ligado a lo anterior), la tendencia de los asentamientos rurales a ser absorbidos por núcleos urbanos mayores. Pero dentro del mismo tipo de asentamiento podemos analizar la posibilidad de un desarrollo alternativo. En contraste con el desarrollo capitalista típico, un desarrollo cooperativo de la producción si bien produce igualmente la concentración de la tierra agrícola, puede mantener y tonificar formas de asentamiento rurales en las que se daba ya una concentración relativa de recursos humanos, maximizando el factor trabajo y la redistribución de la riqueza. Un desarrollo de este tipo es particularmente interesante cuando el proceso de industrialización de una nación no alcanza a absorber el potencial de trabajo liberado por el sector rural, y cuando es preciso modernizar este último sector para acelerar el proceso de industrialización y capitalización del país.

Tales, entonces, las dos líneas de evolución de la colonia cañera que consideraremos en este trabajo. Comenzaremos con una descripción de Cevil Hueco, que servirá también como paradigma de la forma de colonia cañera tradicional en el marco de las relaciones capitalistas existentes en el campo tucumano.[8]

---

7 Este proceso de disminución de mano obra en respuesta al desarrollo de nuevas tecnologías ahondándose en el futuro próximo con la mecanización total de la cosecha.

8 Cevil Hueco es el nombre ficticio de la colonia principal de una importante finca cañera del departamento Famaillá, en la que efectuamos un trabajo entre septiembre de 1971 y abril de 1972

Cevil Hueco

De relativa mente antigua data, Cevil Hueco tiene fácil acceso desde la ciudad de San Miguel de Tucumán, estando ubicada en plena zona cañera en la ruta al sur. La colonia presenta una marcada unidad geográfica con una distinción ordenada de viviendas a lo largo de calles y espacios regulares. El perfil de este segmento de la sociedad rural, que existe en un marco estrecho de sociabilidad entre la solidaridad difusa de la familia nuclear y el orden impuesto por la sociedad global, se expresa parcialmente por las formas existentes de solidaridad intermedia la amistad, el compadrazgo, el parentesco extenso, la clientela, el sindicato, el curanderismo y la magia. La causa de la creciente irrelevancia de la comunidad para muchos residentes debe buscarse, como veremos; en condiciones objetivas que son independientes de la acción presente de los cevilareños.

Sobre la base de los rasgos definitorios mínimos de una comunidad Cevil Hueco se muestra corno una de esas estructuras sociales locales, porque presenta las características que a continuación señalamos.[9]

Dimensiones medias

El cuadro consigna la población total de la colonia, independientemente de si trabajan o no en la finca cañera.

	Número de habitantes	Porcentajes
Mujeres	276	48,34
Varones	295	51,66
Total	571	100,00

Tabla l. Población de Cevil Hueco, noviembre de 1971.

9 La limitación inherente al tipo de listado de características utilizado consiste en que si procuramos tomar en cuenta todas las posibles características de las entidades que han sido llamadas comunidades combinaremos elementos que de hecho son radicalmente diferentes, mientras que si elegimos solo los rasgos más generales, la descripción resultante será trivial. Conscientes de las limitaciones, entonces adoptamos este listado mínimo en forma operativa considerando en cada caso concreto las características que aparecen como definitorias y críticas para el análisis. De ningún modo pensamos que estas características deban ser universalmente válidas.

La estructura es lo suficientemente pequeña como para permitir que los individuos experimenten lo que comúnmente se llama "sentimiento de comunidad", y suficientemente grande como para dar a los pobladores una sensación de incorporación significativa a la estructura social mayor, es decir, una sensación que la amistad del pequeño grupo no puede brindar.

Presencia de interacciones significativas primarias y secundarias

Ambos tipos de relaciones se dan en Cevil Hueco, donde una intrincada red de relaciones de parentesco y familia se combina con relaciones de trabajo, asociacionales y de vecindad aparte de los contactos primarios y secundarios con individuos e instituciones externos a la comunidad.[10]

La finca cañera puede ser vista, apuntando a las líneas de demarcación interna como una red de interacciones significativas entre grupos jerarquizados de status, con el personal administrativo superior en la cima, los empleados de oficina, supervisores de campo y comerciantes en el medio, y los trabajadores estables y transitorios y jubilados en el estrato inferior. De todos ellos, la gran mayoría de los residentes en la colonia corresponden al estrato obrero.

En este último estrato, las diferencias más notables existen entre los tractoristas y los obreros de surco. El avance tecnológico en el tras porte de la caña ha determinado la aparición, en el cuerpo de obreros de surco, de una nueva capa: los tractoristas y técnicos expertos en el manejo de maquinaria agrícola (equipos de cultivo, abono, aplicación de herbicidas, cargadora, cortadora, integral, etc.), amén de los mecánicos de taller, que por la índole de las tareas que realizan pueden obtener un ingreso mayor, no sólo a través de los jornales que son más elevados, sino también por la oportunidad que se les brinda de efectuar trabajos a destajo. En Cevil Hueco los tractoristas ganan en promedio dos veces y media el ingreso de los obreros de surco (Vessuri 1974) la diferencia es tan obvia que en esa colonia, por ejemplo, los tractoristas intentaron agremiarse por separado.

Las consecuencias de esta situación para la interacción social son evidentes: conflictos abiertos o resentimiento sordo abrigado por las familias de obreros de surco ante lo que sienten como tratamiento injusto y privilegio indebido de ciertos individuos, y dificultades en las relaciones personales y a nivel de la organización sindical por falta de confianza recíproca, al vislumbrarse como intereses separados los de los dos grupos de obreros.

---

10 La concepción de una comunidad unitaria sería burdamente engañosa y contraria a la realidad social. Los pobladores de la colonia, como los habitantes de cualquier asentamiento rural, tienen variados intereses o conjuntos de intereses. Y es probable que los realicen en una serie de "comunidades" que no constituyen necesariamente un todo claramente demarcado.

Marco institucional clave

A menos que una comunidad se focalice en un área de comportamiento considerada de importancia capital en la cultura del grupo, no puede trasmitir a sus miembros un sentido de incorporación significativa a b sociedad a través de la pertenencia a esa comunidad. Cevil Hueco gira en la órbita de la caña de azúcar. Nació como resultado de una cierta estructura productiva y su destino sigue siendo el mismo, dando homogeneidad y razón de ser a la colonia. La identidad común de los pobladores se da en términos de esa focalización: son trabajadores estables y sus familias, unos pocos empleados, jubilados y algunos grupos de cosecheros y ocupantes gratuitos, generalmente hijos de obreros estables. De una y otra manera, todos están condicionados por sus relaciones en la finca. Esa organización de los residentes como fuerza de trabajo crea intereses comunes a todos. La mayoría realiza tareas similares, depende de las vicisitudes de los precios del azúcar y del mercado de trabajo, y está subordinada a los mismos empleados jerárquicos. Los bajos ingresos, el mismo estilo de vida, la escasa valoración del trabajo manual, los sitúa en la misma clase social (Vessuri 1974).

Estabilidad relativa

Necesitamos presuponer que la existencia de la comunidad abarca un lapso considerable por otra parte, el individuo debe pertenecer a ella durante una porción significativa de su vida adulta. Si analizamos la población local en estos términos, observamos que es uno de los asentamientos más antiguos de Tucumán dedicados a la producción azucarera, la colonia misma fue el casco de un ingenio en la segunda mitad del siglo XIX, que dejó de funcionar como tal en 1918 para dedicarse a la producción de caña exclusivamente.[11]

---

11 En su memoria descriptiva de la provincia de Tucumán en 1882 Alfredo Bousquet se refiere al ingenio en cuestión en los siguientes términos: "aunque menos importante que los anteriores (esperanza, concepción y trinidad) desde el punto de vista de la producción, merece una mención especial por ser el único ejemplo en la provincia de un establecimiento de esta clase creado todo a la vez, circunstancias a la que debe esa armonía en el conjunto tanto de los edificios como de la maquinaria que lo caracteriza, y que falta en la mayor parte de los demás ingenios, que no son sino transformaciones más o menos completas de los antiguos ingenios, realizados paulatinamente. Fue fundado, o mejor dicho, improvisado –puesto que nada existía en el terreno de su fundación, fuera de diez hectáreas de caña– por dos franceses…el establecimiento solo tiene 41 hectáreas de caña y encuentra en abundancia las demás que necesita en los cultivadores de las inmediaciones. El personal empleado comprende: un mayordomo, un tenedor de libros, un mecánico, un maestro de azúcar, un desollador, doce maquinistas, catorce fogoneros, dos herreros, seis capataces y 220 peones. Para servicio de acarreo de la caña y de los productores elaborados y en el cultivo se ocupan 80 mulas, 25 carros y 40 bueyes (pags 532 y 534). En 1909 el ingenio contaba con 260 peones permanentes y 490 durante el periodo de zafra (Figueroa 1910: 55).

Si, por otra parte, analizamos la composición actual de la población de la zona, veremos que el movimiento de reemplazo no ha sido rápido.

	Jefe	
Años	Valor absoluto	Valor relativo
1 a 5	7	5,51
6 a 10	5	3,94
11 a 15	2	1,57
16 a 20	2	1,57
21 a 25	13	10,24
26 a 30	20	15,75
Más de 30	78	61,42
Total	127	100,00

En el momento en que realizamos el censo de la población local. Aproximadamente el 88% del total de jefes de familia habían vivido allí más de veinte años. La larga permanencia de los grupos domésticos en el lugar nos habla de una población estable con muy pocos residentes nuevos. Por el contrario, se ha caracterizado por ser una zona de despoblamiento. En seguida veremos por qué.

Desde 1948 a la fecha ha habido una reducción de más del 50 % del personal obrero estable de la colonia. Esto se relaciona en parte con el desarrollo de la mecanización, pero también con el hecho de que en ese entonces se dejó de incorporar personal permanente, prefiriéndose el sistema de mano de obra temporaria. Por estas razones las características de los obreros con la actividad agrícola son marcadamente diferentes según el grupo de edad que consideremos. A grandes rasgos los trabajadores de la colonia pueden dividirse en tres grupos de edad: los nacidos antes de 1920, los nacidos entre l920 y 1935y los nacidos después de 1935 (Vessuri 1972).

Los pertenecientes al primer grupo no tuvieron alternativas frente al trabajo rural, y este hecho condicionó su vida entera. De los jornaleros estables a actualmente empleados en la finca, el 50 % tiene entre 50 y 60 años de edad, y la edad promedio es 46,7 años. La elevada edad del personal obrero se conjuga con la antigüedad en el empleo. El promedio de años de servicio en la compañía entre los jornaleros es de 25,3 años. En su inmensa mayoría la mano de obra empleada en forma estable es de origen local, habiendo estado siempre asociada a la industria azucarera.

Los trabajadores del segundo grupo de edad fueron los primeros en beneficiarse con el surgimiento de nuevos tipos de trabajo. Su niñez y adolescencia todavía estuvieron orientadas hacia la agricultura cañera, pero antes de que los mayores de ellos alcanzaran los veinte años, la mecanización de la actividad cañera cambió ya la demanda de mano de obra. Este grupo, todavía incluido entre el personal estable, es el que nuclea a los tractoristas, con una edad promedio de 43,1 años y una antigüedad en la compañía de 18,5 años. Esos hombres de mediana edad constituyen, según vimos, el grupo de obreros que están en mejor situación en la colonia.

La mayoría de los que componen el tercer grupo de edad saben leer y escribir y tienen más años de escolaridad que los miembros de los dos grupos anteriores. Esto significa que en lugar de empezar a trabajar a los 7 u 8 años, como hicieron sus mayores, recién comenzaron a trabajar a los 13 o 14 años. Su situación ha sido de falta de posibilidades de trabajo estable a nivel local, pues, como ya indicamos, a partir de 1947 se dejó de emplear en forma estable mano de obra no calificada. Los jóvenes que comenzaron a trabajar en el cerco ayudando a sus padres debieron seguir en esas mismas condiciones, como ayudantes "de cuarta" del padre, que es quien figura en los libros de la compañía, o, en el mejor de los casos, como obreros temporarios registrado como tales, y con derecho a cobrar el subsidio familiar durante los meses de cosecha.

Entre los componentes de este grupo figuran particularmente los migrantes definitivos y los estacionales, aunque también miembros de los otros dos grupos que abandonaron definitivamente la provincia en distintas circunstancias o salieron esporádicamente a trabajar en las cosechas de otras zonas para aumentar sus ingresos en las épocas "muertas" (aquellas en la que no se cosecha ni cultiva). Una importante proporción de jóvenes se va en octubre y vuelve en marzo abril. Para la zafra del mes de mayo ya están todos de regreso, cerrando un ciclo anual de migraciones que a partir de la juventud, puede prolongarse durante unos quince años de la vida del adulto.

La crisis de la actividad azucarera, la mercantilización creciente (con su concomitante liberación de mano de obra) y la mayor familiarización de los obreros con las alternativas de vida que implican las migraciones temporarias, han tenido como consecuencia que los jóvenes sientan poco respeto por el compromiso vital de sus mayores con la agricultura cañera. Su niñez y su juventud no han estado centradas únicamente en la agricultura cañera, y si estaban obligados a trabajar en el surco durante la zafra, conocen no solo las frustraciones inherentes a ello sino también las ventajas de ocupaciones alternativas.

Consideran la vida del obrero cañero como el peor estilo de vida. "La caña es el trabajo más sucio que hay. Es sucio, sufrido, se pasa calor, frío, hambre" con poca experiencia de trabajo agrícola –y la naturaleza intermitente de su experiencia hace

que su trabajo sea técnicamente menos efectivo– no sienten la ambivalencia de los viejos trabajadores hacia el trabajo de la caña. Han conservado el sentimiento de oprobio físico que implica, pero han perdido la estima de sus virtudes cantadas por los poetas. Y han encontrado un modo mejor de luchar contra las humillaciones y las frustraciones que los modos tradicionales del engaño a sus empleadores en el cerco y la espera del milenio. Simplemente toman el tren y abandonan la colonia, en la que no tienen futuro.

Carácter concreto

Como se desprende de los puntos anteriores, nos referimos a una estructura social concreta, localizada, en la que los individuos reconocen a por lo menos un número significativo de miembros con los que interactúan y se identifican. Un simple agregado de gente que constituye una mera "comunidad de interés" no entra dentro de esta configuración. El desenvolvimiento de la vida cotidiana en Cevil Hueco. La localización de la fuente de trabajo principal, proveen el marco concreto en el cual se desarrollan fundamentalmente las relaciones primarias y secundarias de los pobladores.

De los rasgos enumerados, una inferencia previsible es que Cevil Hueco es una comunidad y que como tal exhibe pautas de interacción en la vida cotidiana, la movilización de sus miembros en tiempos de crisis, la conceptualización de los mismos como un todo, lo cual podría implicar pautas y sanciones del comportamiento que afectaran las actitudes hacia parientes y vecinos. Pero la apreciación subjetiva de los miembros no era tan clara. En su gran variación, las respuestas de los informantes con respecto a la identificación de la comunidad y el sentimiento de comunidad revelaron una realidad más compleja, que requería explicación.

Algunos residentes se referían a la noción de comunidad solo cuando se les preguntaba acerca de la misma; otros proporcionaban opiniones en estos términos por iniciativa propia. Algunos de los pobladores más ancianos decían que antes la localidad había sido una comunidad, pero que vieron muchos cambios en la gente en los últimos años. En general, observábamos que muchos de los pobladores de Cevil Hueco no parecían ver la colonia como una "comunidad". Pero sus criterios a menudo diferían y las opiniones variaban enormemente.

El problema era que nos estaban manejando simultáneamente con los dos aspectos diferentes de la noción de comunidad que mencionábamos antes, los objetivos y los subjetivos, y, de confundirlos se podría interpretar la situación como el ocaso de la comunidad.

En una versión anterior de este trabajo, me sentí inclinada a interpretar los hechos de Cevil Hueco como un caso más de desaparición de la comunidad rural a consecuencia de cierto desarrollo empresarial capitalista. Respaldaba mi modelo entre otros rasgos, la situación de las viviendas de la co1onia. Estas eran propiedad de la compañía; estaban ocupadas en su mayoría por obreros o jubilados de la finca, y había muy pocas habitadas por familias que se podían categorizar como de clase media. En el pasado, la compañía había contado con un equipo permanente de personal de albañilería encargado, del mantenimiento y conservación de las viviendas y demás edificios de la finca, pero en la época de nuestro trabajo de campo (1971) y desde hacía algunos años se habían suprimido las inversiones en reparaciones de edificios y, por supuesto, se habían abolido los servicios de los albañiles de la compañía, raleándose aún más las filas de los obreros locales. La mayoría de las viviendas todavía en pie estaban deterioradas. Un comentario escuchado frecuentemente entre los vecinos era el siguiente:

> Ellos [la compañía] quieren que desaparezca el pueblo porque, al irse cayendo las casas la gente tiene que irse; entonces, cuando no haya más gente, va estar de más la escuela...Nosotros hicimos una carta pidiendo [a la compañía] que se vendieran las casas o se lotearan los terrenos y nos contestaron que no vendían casas ni loteaban terrenos [...]

El sentimiento generalizado que palpábamos era que la colonia no le pertenecía a sus pobladores; era de la compañía, del mismo modo que las viviendas. Ese sentimiento. que se reflejaba en la falta de iniciativa para efectuar reparaciones en las casas, se observaba también en el abandono de las calles, la iglesia y la escuela, y en situaciones tales como las que planteó la posibilidad de la instalación de luz eléctrica domiciliaria en la localidad.

En el pasado había habido electricidad para consumo de la población, por cuenta de la compañía. Hacía unos años cuando se descompuso el generador, no fue reparado y dejó de suministrarse ese servicio. En la actualidad tanto la luz como el agua potable son inquietudes sentidas por la mayoría de los vecinos, pero siempre que se ha tratado de tomar iniciativas en común han surgido, obstáculos. Agua y Energía de la Nación podía instalar la electricidad necesaria para el consumo local si se financiaban privadamente los medidores y otros gastos de la instalación. Los pobladores y algunas autoridades municipales pensaban que correspondía a la compañía pagar los gastos. La compañía parece haber pensado que eso no le convenía y que la población debía financiar la luz si es que quería tenerla. Pero, y aquí venía la objeción de muchos vecinos, "como no se es dueño, eso es lo que ciñe a la gente..." Este sentimiento de marginación, de falta de participación en el control de la comunidad, que aparece como mero apéndice de la compañía, se daba constantemente de distintas maneras en la interacción con los pobladores. Además, había hechos objetivos que sustentaban esa marginación. Organismos

como el Departamento de Electrificación Rural, la Municipalidad de Cevil Hueco, el Banco Hipotecario Nacional, etc...no podían actuar directamente en la localidad a requerimiento de los trabajadores porque chocaban con el obstáculo de que la colonia era propiedad de la compañía y se necesitaba su autorización para cualquier tipo de cualquier tipo de cambio que se quisiera efectuar en la zona. En momentos de escribir esto los vecinos. A través de la unidad básica y el Sindicato, había obtenido que a compañía cediera terrenos para la construcción de un barrio por el plan alorada de Banco Hipotecario-Ministerio de Bienestar Social. Ese barrio, según la compañía remplazaría a las viviendas actuales; según los pobladores, en cambio, solo el 40% de la población se trasladaría al nuevo barrio, persistiendo el asentamiento actual y requiriéndose por lo tanto obras de infraestructura, como la electrificación, que la compañía no estaba dispuesta a financiar.[12]

Pero existen otras características que sí nos hablan de una comunidad. Como nudos de integración comunitaria en la colonia, de modos muy diferentes, encontramos varias instituciones, no todas con base material local: la iglesia, el club, la escuela, el sindicato y las oficinas de la compañía.

La iglesia fue construida hace unos veinte años, cuando administraba la finca una persona que residía en el mismo casco de la explotación, el viejo "chalet" del antiguo ingenio, quien tuvo iniciativas progresistas para movilizar a la población obrera, creando también un club social y deportivo y una biblioteca. Un sacerdote de la población vecina da misa una vez por· semana. Gracias a su inquietud por desarrollar la actividad comunitaria entre los pobladores, se dio impulso reciente mente a una "asociación pro templo" de los vecinos y a un centro juvenil.

Esporádicamente ha funcionado el club social y deportivo, que cuenta con instalaciones de mater al. En los últimos años el club se vio reducido a la organización de partidos de fútbol en época de cosecha y al funcionamiento de una "cantina" para los hombres de la localidad los fines de semana. Tanto la cantina como el club funcionan en pocas ocasiones fuera de la época de cosecha. Un club de bochas que se ha desprendido del club "madre" organiza torneos entre los vecinos y, en raras ocasiones, con pobladores de localidades aledañas. Pero aunque cuentan con una comisión directiva específica, dependen del club principal, ya que las instalaciones pertenecen a este último.

12 Se observa en la renuencia de muchos vecinos que al mudarse al futuro barrio que hay un elevado porcentaje de personas (oreros de surco, temporarios, "cuartas", etc.) que no estarían en condiciones de pagar las viviendas los obreros que entren el proceso de cambio tecnológico, vale decir, los oreros rurales más calificados, tractoristas, etc. Profundizándose la tendencia a la tendencia a la disminución y transformación cualitativa del personal permanente de la comunidad rural.

La escuela tiene una directora que ha trabajado en la colonia durante más de veinticinco años y está muy familiarizada con los problemas de la población; las maestras no son residentes, con la sola excepción de un joven maestro, hijo de un obrero de la finca. La labor del personal de la esencia en lo que hace a contactos y relaciones con los pobladores es limitada. La asociación cooperadora, por ejemplo, que podría ser el medio que efectivizara la comunicación entre escuela y padres, cuenta con muy poca participación de los pobladores. Las personas que hacen las cosas son siempre las mismas, manteniéndose en estrecho contacto con la escuela. Y lo que es más significativo (y previsible), estas son, en casi todos los casos, las esposas de los empleados de oficina y las de los obreros de surco calificados. Las otras madres se acercan a la escuela solo para la fiesta del Día de la madre y la de fin de curso. La directora aprovecha esas oportunidades para hablar con ellas, intercambiar opiniones y resolver algunos de los problemas individuales existentes. Pero la acción escolar no va mucho más allá.

Los obreros de la finca están agremiados, pero el sindicato no es exclusivo de los obreros de surco sino que abarca también a los obreros de fábrica del ingenio al cual "se tira" la caña. Como la sede sindical no está en la colonia sino a cinco kilómetros, en la población del ingenio, son muy pocos los vecinos que participan activamente en aquel y las relaciones entre la sección de la finca y el resto del sindicato (controlado por los obreros de fábrica) son conflictivas; existe malestar entre los afiliados, que piensan que sus problemas no son adecuadamente atendidos. Entre los obreros locales, quienes más fuerza tienen son los tractoristas, que forman una sección con poder de presión en el sindicato. Pero, en general, el nivel de participación obrera en el sindicato es bajo.

Cevil Hueco es la colonia más importante de la finca, donde están los escritorios de la administración, el taller médico, el depósito y la enfermería, en un conglomerado de edificios que se identifica entre los vecinos como "la administración". La población obtiene los artículos de almacén en varios pequeños locales de la colonia o la vecina ciudad; la carne y la verdura es provista por vendedores ambulantes. En ambos casos se da la necesidad de financiación con crédito (uso de libretas) y, naturalmente los precios son recargados. Aparte de estos focos de actividad comercial, los comercios de distintos tipos y los cines, bares, etc., aunque cercanos, no se encuentran en la colonia misma.

Socialmente no hay mucha interacción formal, aparte de la relación laboral. Los almuerzos y las fiestas tienen lugar entre familia res, cuando algunos de estos visitan familias locales según nuestras observaciones ir a tomar mate o jugar a la lotería con corresidentes parecía ser la norma y la pauta tanto para los hombres corno para las mujeres. El contacto más intenso parecía darse entre los parientes y vecinos que vivían en la misma calle –la que era llamada localmente "el barrio"– que la relación se inscribe bastante en estas circunstancias se refleja en la siguiente

apreciación de una vecina del Barrio Central que decía que "en el Barrio Las Flores viven los ricos (se refería a los tractoristas, que tienen un nivel de vida más alto); ellos, todos están bien, aquí en el Barrio de L'hilacha, no tenemos nada y nos desprecian...". De la información recogida se desprende que existen pocos círculos de sociabilidad más amplios, si los hay. Se observó que los niños servían con gran frecuencia como lazo interpersonal. Parecían tener interacción considerable con sus vecinos, viéndoselos a menudo entrar y salir de distintas casas que en muchos casos eran las viviendas de parientes. Los niños servían también para el intercambio servicios entre vecinos, haciendo mandados para personas ancianas o para alguna señora apresurada que necesitaba un ingrediente para el almuerzo.

Campo de Herrera

En Campo de Herrera, localidad rural ubicada a unos siete kilómetros de la ciudad de Famaillá y a tres kilómetros de Bella Vista, se ha venido desarrollando en los últimos años una experiencia novedosa en el agro argentino la "Cooperativa Trabajadores Unidos Limitada de Producción y Trabajo". Esta tuvo su origen en l966 cuando a raíz de que la provincia atravesaba una crisis cíclica en su actividad básica –la producción de azúcar– el gobierno dispuso el cierre de siete ingenios y la prohibición de producir caña a 8.000 minifundistas. Estas y otras medidas generaron un profundo desequilibrio en la economía provincial, cuya manifestación más notable fue el éxodo de 200.000 personas, en su mayoría obreros y campesinos.

Fue en esa coyuntura que surgió el proyecto cooperativo, tendiente a solucionar la situación de asalariados agrícolas dejados cesantes por una fábrica azucarera con plantaciones de caña. A fines de 1966, el ingenio Bella Vista, que a travesaba una profunda crisis económica, dispuso el despido de 350 obreros, la mayoría rurales. Urgido por la tensión social existente en la zona en ese momento, ofreció como paliativo para la situación de esos obreros despedidos la venta de 2.000 hectáreas de las 10.000 que entonces poseía y que tenía hipotecadas al gobierno como garantía de créditos recibidos y no devueltos. La idea inicial era parcelar esas 2.000 hectáreas consultando el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria –organismo oficial dedicado a la investigación y extensión agrícola, este, atendiendo a razones técnicas, económicas y sociales, aconsejó no parcelar y propuso un esquema de explotación comunitaria de la tierra encuadrada en la legislación como cooperativa agropecuaria de trabajo–. A continuación nos referimos a las pautas inéditas de relación social comunitaria que han surgido en el transcurso de esta experiencia. Utilizando los mismos criterios generales anteriores para la caracterización de la comunidad, destacamos las peculiaridades del Campo de Herrera.

1. Dimensiones medias

La población total residente en tierras de la cooperativa era en 1970 de 935 habitantes (509 varones y 26 mujeres). Esta cifra comprendía a los pobladores de Finca Tulio y Colonia 8. ex colonias del ingenio Bella Vista de donde habían provenido la mayor parte de los socios. Los estudios preliminares y la planificación posterior indicaban que en los primeros años las 2.000 hectáreas solo ofrecerían trabajo permanente y productivo a 120 personas con la posibilidad de que durante gran parte del año el grupo familiar podría desempeñar casi a pleno. Tal sigue siendo la cifra actual de la masa asociada. En finca Tulio propiamente dicha, que constituye el núcleo de la comunidad que estamos analizando había 731 habitantes en 1970. Entre 1968 y 1970 se produjo un aumento de población de 70 personas. Además ha variado la composición demográfica de la masa asociada ya que en estos años ha tomado lugar un proceso de reemplazo interno por elevado número de socios que se han jubilado. En la actualidad, cerca de 30 % de los socios tiene entre 18 y 25 años.

2. Presencia de interacciones significativas y primarias y secundarias

La población de Campo de Herrera viene viviendo un proceso de intenso intercambio social en relaciones primarias y secundarias a través de los mecanismos de participación y discusión viabilizados por la organización cooperativa, que han conferido una dimensión novedosa a las relaciones de familia, vecindad y trabajo en la comunidad. Aunque esta afirmación no puede adecuadamente documentada aquí, quizá sea útil referirnos a un tipo específico de interacción. Un sociograma realizado en el lugar indica que las nuevas pautas de solidaridad y camaradería, que antes se daban por barrio ahora se han trasladado, transformadas, al ámbito del trabajo. ¿Cómo ha sucedido esto? Debido a razones administrativas, la distribución de las tareas en la cooperativa se hace por número. En el listado general cada socio recibe un número. Por ejemplo, los socios del l al 10 forman un grupo de trabajo. Corno el listado se hizo por orden alfabético y la numeración es correlativa, los grupos de trabajo se constituyeron sobre la base de las nuevas relaciones y no de las tradicionales, en las que predominan familiares y vecinos, que todavía subsisten en Cevil Hueco y colonias similares. El sociograma muestra que los socios estaban muy satisfechos con la nueva situación y preferían trabajar con los de números más próximos, vale decir, que se había destruido y recompuesto el viejo esquema de relaciones en los grupos de trabajo.

3. Una organización focalizada en el centro de interés de la cultura

Al igual que en Cevil Hueco, el hecho de haberse desarrollado como colonia cañera implica que la organización es el producto consciente de un control centralizado y no el resultado histórico de una agregación más o menos heterogénea de individuos. Se puede hablar de un sistema nervioso central de la comunidad asociada a la producción de caña de azúcar. Pero si en Cevil Hueco el foco es la compañía privada, en Campo de Herrera ha pasado a ser la cooperativa. La diferencia, sin embargo, no se reduce meramente a que ambas actúan como fuentes de empleo de distinto tipo. En Cevil Hueco la organización queda, por así decirlo, por encima de los miembros de la comunidad ya que está predeterminada por las decisiones de la empresa, en las que sus obreros no tienen ninguna participación. En Campo de Herrera, la organización inherente a la comunidad es sinónima a la de la cooperativa y todos los socios participan (o al menos pueden participar) en las decisiones de alcance colectivo. El resultado es el sentimiento de marginación observado en el primer caso y el de pertenencia que caracteriza a los pobladores en el segundo.

La diferente gravitación que tractoristas y obreros "de puño" tienen en Campo de Herrera ilustra las distintas características de la organización productiva en la comunidad. El salto de la tecnología manual, o de tracción a sangre, a la tractorízacíón se dio aquí juntamente con la formación de la cooperativa, ya que no había elementos ni personal que conociera el manejo de la maquinaria. Por lo tanto, se decidió formar al personal que manejaría esa maquinaria mediante cursos intensivos de capacitación.

De esos cursos participaron socios e hijos de socios, aunque por razones de aptitud física, básicamente todos los tractoristas son jóvenes. Pero la situación que aquí prevalece; es la común a los tractoristas de la zona cañera. Su ingreso y la distribución de tareas están regulados por los socios y la remuneración proveniente del trabajo del tractorista es equivalente a la de un obrero de surco. Algunos intentos llevados a cabo por jóvenes influidos por el conocimiento que tenían de que en otros lugares los tractoristas ganaban más fueron desalentados en las reuniones del consejo directivo y por la asamblea, con el argumento de que los socios de la cooperativa deberán tener un ingreso equivalente e igualitario, ya que todos hacían tareas importantes al fin común. Así pues, los jóvenes que pretendieron presionar más allá de la resolución de la asamblea se vieron obligados a aceptar esa resolución o a pedir cambio de función.

El cuerpo de tractoristas es en Campo de Herrera uno de los sectores de trabajo donde ha habido mayor rotación de personal, ya que muchos tractoristas, al no tener el incentivo de una ganancia mayor, prefieren volver a las tareas manuales, liberados de la responsabilidad del cuidado de las máquinas que se les exige en

forma continua. Y periódicamente se incorporan nuevos tractoristas a raíz de los recursos de capacitación y actualización que se realizan.[13]

4. Estabilidad relativa

En la época de la creación de la cooperativa, la edad promedio de los socios fundadores era de 46 años y el 30% de los postulantes a socios superaba los 50 años, lo cual, unido a sus antecedentes de trabajo, se enfatizaba una vieja asociación de la población con el trabajo de surco y su larga permanencia en el lugar. La mayoría era población obrera antigua de la zona. Los 119 socios fundadores provenían de la zona, discriminados de la siguiente forma por colonia:

Bella Vista	1
Colonia 8	28
El Mollar	4
Campo de Herrera	42
María Helena	35
Pala Pala	9
Total	119

Como vimos en el punto 2, se ha modificado el esquema tradicional de solidaridad caracterizada por barrio, ejemplificado por las lealtades y conflictos entre los vecinos de Cevil Hueco.

En Campo de Herrera si bien alrededor del 60% de los socios provenían de otros lugares y en un primer momento se produjeron conflictos típicos de las comunidades de proletarios rurales de plantaciones de caña, con el correr del tiempo y merced a la acción de la cooperativa el mismo proceso fue limando las asperezas, y hasta llego a ser elegido presidente un individuo oriundo de otra colonia.

Pero la estabilidad de la población no se agota con las referencias a la a antigüedad de su establecimiento en el área. Es importante también caracterizarla con

13 Conviene hacer notar de paso que el grado de cuidado en el mantenimiento de la maquinaria, pese a la rotación de personal puede considerarse muy aceptable. Otro aspecto que refleja el cambio es que últimamente se han hecho intentos de trabajo a jornal en lugar de destajo para las tareas de cultivo, lo que dio resultados bastante alentadores.

referencia a los requisitos de la estacionalidad del trabajo rural, particularmente de la caña de azúcar, y a sus efectos sobre la familia y la comunidad.

En Cevil Hueco, como en el campo tucumano en general, hemos visto que una vez finalizada la zafra la población joven queda sin trabajo o migra, en muchos casos a dos o tres lugares sucesivamente, hasta la siguiente cosecha de caña. Para el joven hijo de obrero del surco es un grave problema conseguir ocupación estable en los establecimientos cañeros, ya que no se lo anota como trabajador (se dice que va "de cuarta" de algún familiar registrado y no se le reconoce entre otros. los beneficios sociales ni la antigüedad) (Vessuri 1973) en el mejor de los casos, se lo toma como personal temporario de cosecha. Claro está que estos parámetros ocupacionales inciden directamente en la composición y rasgos de la población local.

En Campo de Herrera, en cambio, al desaparecer el carácter estacional en las relaciones laborales, se dio un aumento de los trabajadores permanentes, ya sea en la figura del socio propiamente dicho, como en la de otros miembros de su familia.

Ahora bien, podemos decir que, desde la perspectiva del obrero, en las dos colonias la situación laboral percibida como si el grupo de trabajo fuera la familia; no obstante ello las características que adopta en cada una son diferentes. En la colonia privada por problemas de registro y de costos, la compañía solo admite a otros miembros de la familia del trabajador como "cuarta". En cambio, en Campo de Herrera, a partir de los 15 años todos los trabajadores son anotados. Además, y como consecuencia de la diversificación agrícola que asegura trabajo todo el año (caña y tabaco), el ciclo laboral abarca aquí el año completo y, por lo tanto hay estabilidad y las migraciones han desaparecido –al revés de lo que sucede en Cevil Hueco, donde predominan las migraciones estacionales de los jóvenes– En consecuencia, las estrategias de acción de los trabajadores en uno y otro caso deberían reflejar esa diferencia. Y así ocurre, en efecto. El habitante de Cevil Hueco tiene como fundamental objetivo de lucha en el plano laboral incrementar el salario, al no poder aumentar el ingreso familiar por la vía del trabajo de sus otros miembros (lo cual, cabe recordar, es típico de la familia campesina) (Wolf 1967, Shanin 1971, Galeski 1972).

En Campo de Herrera, al abrirle la posibilidad de trabajo para los jóvenes, se observa que la mayor exigencia planteada a la empresa cooperativa no es el aumento del salario del socio sino el aumento de la ocupación de la mano de obra fa miliar. De ahí la clara repuesta a las nuevas actividades que se desarrollan con los jóvenes, tanto hombres como mujeres. Puede decirse que en Campo de Herrera las discusiones más amplias no giran en torno a los ingresos, sino al hecho de que se ocupe a la mayor cantidad de gente posible. Un par de ejemplos ilustran esto. Una actitud observada repetidamente es que al discutirse

la incorporación de más gente para el trabajo, la mayoría de los socios insistiera en que se toma de una persona por familia, aun cuando aun cuando algún técnico esa actitud le pareciera de un egoísmo incomprensible, ya que una familia podía tener tres hijos varones en edad de trabajar y otra uno solo, y de esa manera los jóvenes quedarían sin trabajo. Lo que resulta difícil de entender era que los socios procuraban equiparar el ingreso de los grupos familiares más que el trabajo del individuo. También en distintas oportunidades se acusó a algunos encargados de distribuir mal el trabajo porque daban preferencia una familia respecto de otra en relación con las tareas asignadas a los hijos de los socios.

De las líneas que anteceden se desprende que una cooperativa de trabajo agrícola se basa en el grupo familiar y tiende al mantenimiento de la familia como unidad productiva. En cambio una colonia privada se basa en el individuo a través de su trabajo y tiende a repetir el esquema del trabajo obrero industrial urbano que por razones coyunturales es muy difícil de alcanzar en este medio rural (tipo de relación impersonal, trabajo permanente, nivel de ingresos similar todo el año, etc.). Precisamente de la incomprensión de la naturaleza de la cooperativa de trabajo surge uno de los principales problemas, sobre todo en cuanto a la distribución de excedentes y beneficios. La ley de cooperativas exige que el beneficiario sea una persona física, mientras que la realidad muestra que se trata de una persona jurídica –la familia–, que pasa a estar representada por el Jefe de la misma.

No obstante, que la aspiración a asegurar trabajo al grupo familiar es común a ambos tipos de trabajadores y no solamente a los de Campo de Herrera se observa en la reivindicación inmediata de los obreros del surco. En este momento están luchando por conseguir un obrero y medio por cada mil surcos, es decir que luchan por una reivindicación claramente ocupacional y no de rentabilidad, etc.; en otras palabras lo que quieren es asegurar la incorporación de sus familiares al trabajo. La diferente situación de los pobladores de Campo de Herrera con respecto a los obreros rurales de la provincia es que los primeros han obtenido la participación directa del grupo familiar en el trabajo y, a través de este en otros niveles de la sociedad. En comparación con esta situación, en Cevil Hueco se observa que no hay posibilidad de participación para mujeres, hijos de obreros y personal temporario. Esta falta de participación trae aparejada la imposibilidad de lograr una organización y capacitación que les permita incorporarse de manera más efectiva a la sociedad global.

Las actitudes de los miembros de la familia con respecto al trabajo se complementan con las que se refieren la educación de los hijos. En Campo de Herrera se envió, becados, a un instituto agrotécnico a los hijos de socios que debían comenzar la escuela secundaria, observándose una respuesta muy positiva durante los dos primeros años. Pero a pesar el buen desempeño escolar de un alto porcentaje

de los niños (que demostraba, frente a la incredulidad urbana y la presunción de la ignorancia y lentitud de los campesinos, las buenas aptitudes de los hijos de proletarios rurales), en los dos últimos años decreció el interés de los padres y los niños por recurrir a esa escuela.

Este desinterés obedecía a que, en esencia, el hecho de que los niños asistieran a la escuela se percibía como una ventaja para ocupar después cuadros técnicos en la cooperativa. Pero ante la cantidad de jóvenes que actualmente están cursando tercero y cuarto año (20 adolecentes), la posibilidad de ingresar en la cooperativa como personal más especializado se ve cerrada, y como colorario se vislumbra la necesidad de emigrar. Esta circunstancia hace que los padres tiendan a capacitar a los hijos en funciones que pueden ser aprovechadas por la cooperativa: en oficios que en la escuela secundaria.

En Cevil Hueco vimos, en cambio, que no se vislumbra la posibilidad de que los hijos sean incorporados, en circunstancias normales, a la compañía, de modo que con capacitación o sin ella la alternativa más concreta para el adolescente y el joven es emigrar. Por lo tanto, observarnos que en Campo de Herrera la capacitación se entiende en función de quedarse, no de irse. Ha desaparecido el éxodo y la migración estacional; más aún, se da el receso de jóvenes, varones y mujeres, incluso si tomamos en cuenta ciertas actividades que desde el punto de vista del obrero de surco son calificadas, tales como trabajar de camarero en centros de turismo.

Esta incorporación de la mano de obra joven con actividades distintas de las tradicionales es una de las dificultades más graves que enfrenta la empresa cooperativa en este momento y dada la presión de los padres por incorporarlos, puede llegar a producir un quebranto económico de envergadura a menos que se encuentren salidas rentables (que escapan a las decisiones de la misma cooperativa).

5. Carácter concreto

Las características territoriales y dimensiones reducidas hacen que todos los vecinos se conozcan. El marco concreto de la vida social lo proporciona la cooperativa. La vida misma de la comunidad gira en torno a los hechos de la cooperativa, aunque lo inverso es igualmente verdadero, ya que aún conflictos familiares e íntimos de los socios se ventilan en las reuniones del consejo de la cooperativa. Vale decir que esta abarca integralmente a la comunidad en toda su compleja problemática. Y esto nada tiene de sorprendente. En un medio rural una cooperativa de producción no puede funcionar de otro modo precisamente por la concentración residencial de sus asociados. En un medio urbano el socio puede

desempeñar el rol o los roles determinados por su participación en la producción, pero luego, una vez que llega su hogar, la cooperativa deja detener incidencia en su vida personal. En una comunidad rural como Campo de Herrera, en cambio, esto es imposible. Se llega así a una situación en que el consenso de la comunidad en la evaluación del comportamiento de sus miembros tiene su máxima expresión en la cooperativa, la cual llega funcionar como órgano normativo y de apelación.

Al desaparecer el gobierno unipersonal de la administración del ingenio y la policía como elementos del orden, ese vacío a nivel comunitario fue llenado en Campo de Herrera por el consejo de administración de la cooperativa y, con el tiempo, por el consejo de administración de la cooperativa y, con el tiempo, por el consejo de administración de la cooperativa y, con el tiempo, por el consejo de administración y la asamblea de socios, que son cuerpos colegiados donde la decisión individual, ya sea de un administrador o de un capataz, es reemplazada por la de un grupo de los mismos socios que necesariamente debe implicar consenso. Se limita así y se trasforma cualitativamente el carácter arbitrario de ciertas medidas de tipo punitivo.

El cambio requirió tiempo. En un primer momento se produjo un relativo estado de impunidad con respecto a ciertas faltas, pues coexistía la solidaridad hacia la cooperativa y entre los socios, por una parte, y las pautas culturales heredadas de la colonia del ingenio, cuya sanción más o menos arbitraria estaba a cargo de la administración, por la otra. Ilustran esa relativa impunidad las faltas de respeto al encargado (que ya no era el capataz del ingenio sino un socio más, que cumplía funciones vinculadas al ordenamiento del trabajo, o el sentimiento de muchos con respecto al trabajo "Trabajo si quiero; si no quiero, no, ya que soy dueño". Con el tiempo esas actitudes se fueron superando. En ese proceso fue fundamental la acción de la asamblea de socios y de las reuniones de grupos que se embarcaron en largos y exhaustivos debates comunitarios durante los años, y en los cuales tuvieron importante participación las mujeres. Estas actuaron en el trasfondo como el elemento motor de la opinión pública y la sanción colectiva, ya que, conociendo las mafias de sus maridos, exponían los problemas incisivamente en el marco doméstico haciéndoles ver a aquellos la incoherencia de su conducta.

Cuando, en cambio, esta actitud deliberativa de los socios, testimonio de su entrenamiento y su asimilación de la mayor participación social practicada en la comunidad, fue aplicada a una institución ajena al núcleo local que estaba viviendo la experiencia cooperativa, tal como la escuela, surgieron conflictos entre los padres y el cuerpo docente. Al pretender participar activamente en la escuela con el modo de participación cooperativo que habían asimilado exitosamente en las esferas laboral y de la vida cotidiana, y siendo la escuela, por el contrario, un organismo basado en el verticalismo del poder de la maestra-directora, se produjo el previsible choque entre la dirección y los padres.

Los que resulta claro es que si en Cevil Hueco encontramos desinterés por parte de los padres en las cuestiones de la escuela, acá encontramos un intenso interés, pero, como la escuela no estaba preparada, se produjo la separación y la falta de diálogo. Por ejemplo, en cierto momento los padres amenazaron con no pagar la cooperadora debido al ausentismo e inestabilidad del personal docente. No obstante, cabe señalar que a nivel institucional la cooperativa apoya las dos escuelas ubicadas dentro de su perímetro, principalmente con elementos de enseñanza. El ausentismo y la deserción escolar desaparecieron.

Cooperativa y sindicato

Los socios de la cooperativa habían acabado de tener una experiencia difícil en la vida sindical del ingenio Bella Vista, resumida en la sensación de haber sido traicionados por el sindicato en los años 1966-1967. En ese entonces el sindicato, controlado por los obreros de la fábrica, para salvar a esta habría sacrificado las colonias. Este hecho produjo entre los obreros de Campo de Herrera un sentimiento de recelo hacia el sindicato.

Pero debemos distinguir entre el sindicato como institución hacia la cual se sentía un rechazo "personal" por las circunstancias mencionadas y las medidas de tipo sindicalista de defensa del obrero, que estaban perfectamente internalizadas por los socios y que eran consideradas como el curso "natural" de acción para las demandas y conquistas en materia laboral.

Era tal el arado de internalización de la metodología sindicalista para las demandas que, más de una vez, se plantearon en el seno de la cooperativa las ambigüedades y contradicciones que acompañaron la falta de claridad original en cuanto a lo que significaba ser socio de una cooperativa de trabajo. En otro estudio, donde analizamos este problema, mencionamos el siguiente ejemplo: "en un comienzo, al incrementarse la necesaria capitalización e inversión de la cooperativa surgió entre los socios la dicotomía "cooperativa rica-socios (dueños) pobres"; por lo tanto, el "dueño" era la cooperativa, a la que había que plantearle gremialmente las demandas" (Vessuri y Bilbao 1973) Se sucedieron diversas etapas de esclarecimiento en las que fue definiéndose la contradicción dueño obrero que finalmente se resolvió en la caracterización del socio de la cooperativa de trabajo, que ya no era ni el clásico dueño ni el clásico obrero. Pero la identificación última de los socios seguía dándose con el proletariado rural. Tanto es así que ante decisiones que debían adoptarse cuando estaban en juego una postura de tipo sindical de apoyo al sindicalismo o una tendencia más empresarial de tipo cañero, la asamblea se manifestó rotundamente en apoyo de los intereses que defendía la FOTIA (Federación Obrera Tucumana de la Industria Azucarera) a pesar de que, en el esquema de producción, ellos son tanto obreros como productores de caña de azúcar.

En el tiempo trascurrido desde entonces el resquemor hacia el sindicato de Bella Vista ha disminuido, reflejándose el sentimiento de solidaridad de clase en el apoyo a la lucha que llevan los obreros de Bella Vista por su ingenio –por ejemplo, en el deseo de entregar la caña preferentemente a Bella Vista–. Solo que ahora dialogan con Bella Vista en un plano de igualdad. Este es un de talle importante, y corresponde enfatizarlo.

La FOTIA ha representado predominantemente, durante mucho tiempo, los intereses de los obreros de fábrica más que los de obrero de surco. A nadie se le ocurriría, por ejemplo, hacer sindicatos paralelos de obreros de fábrica; y en cambio históricamente ha habido divisiones, creándose sindicatos simultáneos de obreros de surco, inclusive una federación de obreros de surco independiente de la FOTIA: la FOSIAAT (Federación de Obreros de Surco de la Industria Azucarera y Agropecuaria de Tucumán).

En Cevil Hueco vimos que, como es común entre los asalariados rurales tucumanos, los obreros están a filiados a un sindicato dirigido por obreros de fábrica, y que mantienen un resentimiento hacia el mismo por sentirse discriminados y marginados.

Por el contrario, adelantaremos como hipótesis que en Campo de Herrera, los obreros de surco, al haber adquirido peso y capacidad de presión, se sienten en condiciones de igualdad y pueden alcanzar relaciones más armónicas con los oreros de la fábrica, pero sin que eso signifique que hayan dejado de ser obreros.

En esta breve descripción de Campo de Herrera se ha ido configurando un cierto tipo de comunidad y de actividad comunitaria. Si continuamos con la caracterización, nos encontramos con otras actividades típicas del desarrollo comunitario que se ha venido realizando en Campo de Herrera con poyo vecinal. Un ejemplo ilustrativo es el problema habitacional. El tamaño reducido de las viviendas existentes y el escaso número de las mismas era un grave problema en la localidad. La cuestión fue planteada y sometida a intensos debates en el seno de la cooperativa. Se discutieron todas las alternativas posibles. La solución encontrada por la asamblea general sorprendió a los mismos técnicos: las viviendas serían propiedad de la cooperativa y no de adjudicatarios individuales, quienes solo gozarían del usufructo mientras fueran socios de la misma. El criterio adoptado era que, como la cooperativa pertenecía a los socios colectivamente, era mucho más coherente que las viviendas quedaran como propiedad de la cooperativa, y con ello se ahorra rían dificultades. Vale decir que la comunidad les pertenecía y lo importante era contar con una vivienda segura más que con una vivienda "propia", en propiedad privada.

Esta apreciación hace dudosa la aceptación Prima facie del sentimiento expresado por los cevilareños con respecto a la propiedad de las viviendas como aliciente

para mantenerlas o no en buenas condiciones. La falta de perspectivas, de proyectos grupales, de futuro, es traducida, en ese caso, en términos de la "no propiedad" de las casas, cuando lo que está en juego es otra cosa. Otro elemento que avalaría esta interpretación es la resistencia de muchos pobladores de Cevil Hueco a participar como futuros propietarios en el proyecto de construcción de un barrio a través del Ministerio de Bienestar Social, porque están viviendo en las casas de la colonia y con eso les basta. Este sentimiento, común por otra parte a los obreros rurales, se hace explícito entre los pobladores de Campo de Herrera al asegurarse el derecho a una vivienda en una entidad mayor sobre la cual ejercen derechos de control.

Al crearse la cooperativa la tierra se compró con 122 viviendas en regula estado de mantenimiento. Posteriormente la cooperativa efectuó arreglos y el acondicionamiento total de las mismas, y procedió a la ampliación de 60, en los casos de familias numerosas (Fernández de Ullivarri 1973). Los beneficiaros fueron definidos por consenso sobre la base de necesidades objetivas.

Se dedicaron grandes esfuerzos a dotar a las viviendas de electricidad y agua potable. La electrificación domiciliaria se concluyó en 1969, efectuándose el tendido de la red de baja tensión y la instalación domiciliaria de luz eléctrica con mano de obra provista por los hijos de vecinos que habían seguido un curso en el CONET (Consejo Nacional de Educación Técnica) El servicio de agua potable, también domiciliario, se inauguró en 1971.

La habitación de estos dos servicios de infraestructura ha hecho posible la aplicación de los métodos de medicina preventiva y de salud pública, ya que los problemas más serios en la zona azucarera, las parasitosis, pueden ser controlados con la instalación de agua potable. Se han realizado campañas preventivas sistemáticas de vacunación y de revisiones periódicas. Por otra parte, el más elevado estándar de vida de la población, que se refleja en una muy buena dieta alimentaria, ha permitido mejorar notablemente todos los aspectos de la salud.

La mayoría de las necesidades domésticas son satisfechas por la cooperativa a través de la proveeduría, la huerta comunitaria y el tambo. La proveeduría se ha ido expandiendo en forma continua y ha ampliado los rubros; en la actualidad aparte de los servicios básicos de almacén y carnicería, existe una sección "tienda" con buen stock de mercaderías, una sección "artículos de hogar" y un taller de costura y tejido en el que trabajan las hijas de los socios al mismo tiempo que se entrenan en esas tareas. En las dos hectáreas dedicadas a la huerta comunitaria, dos socios producen los productos hortícolas, que se distribuyen entre los vecinos, sin cargo. De igual forma procede el tambo para el suministro interno de la leche. Por medio de la provisión de estos servicios la cooperativa institucionalizada el crédito, actuando como agente bancario en contra del crédito particular que no

puede competir y, por ende, prácticamente ha desaparecido. Como la función del crédito es acentuar la dependencia, que en el campo se pone de manifiesto en las relaciones con el carnicero, el almacenero, el tendero, etc. en Campo de Herrera se ha luchado contra esa dependencia, no aboliendo el crédito, sino haciendo que la cooperativa actúe corno institución prestataria que reemplaza y destruye los mecanismos de crédito tradicionales del pequeño comerciante rural. Esto contrasta con la situación general vigente, que persiste el sistema de la deuda permanente practicado por los pequeños comerciantes ambulantes que transitan cotidianamente por Cevil Hueco y otras colonias.

Ya hemos mencionado algunos ejemplos de la preocupación comunitaria por la capacitación profesional de la población. El entrenamiento de los socios y sus familiares fue una de las más intensas de las campañas realizadas, apelando en ella a todas las metodologías ya sea en servicios o sobre la base de reuniones y cursillos. Así tenemos cursos de tractoristas y mantenimiento de las herramientas, albañilería, electricidad, cocina, tejeduría costura. Se preparó a los socios para el control de la calidad de la caña en los ingenios y en la fabricación de ladrillos. Un método muy utilizado, teniendo en cuenta que el monocultivo lleva a una especialización de los asalariados en la cosecha y el cultivo de la caña, fue el entretenimiento "en servicios" De esta manera se incorporó a técnicos en cada materia para que aleccionen a los socios en mecánica, herrería, tareas administrativas, cultivo, cosecha y clasificación del tabaco, tambo, huerta, enfermería, etc. Periódicamente se realizan reuniones informativas y de discusión con los socios, en las que se analizan los balances, reglamentos y normas a aplicar.

Conciencia obrera y participación social

Al considerar poblaciones específicas y sus modos de vida, es casi seguro que aparezcan distinciones internas dentro de lo que a otro nivel podría ser aprehendido como una categoría homogénea. En nuestro caso, si bien las dos comunidades descritas son de obreros rurales y muestran considerable uniformidad (todas en conjunto contrastan, por ejemplo, con las poblaciones agrícolas de minifundistas de la zona de Simoca (Delich 1970, Bilbao 1971) o con las colonias de medianos empresarios agrícolas de la Ramada de abajo (Vessuri 1973), los elementos particulares de cada una de las que hemos aportado al análisis revelan variaciones entre los grupos y, dentro de los mismos, entre los diferentes individuos, que justifican un estudio de las diferencias intraclase de ese proletariado rural.

No entraremos a discutir el concepto de proletariado rural, dando por sentado las importantes diferencias que un proletariado rural de plantación tiene con respecto al proletariado industrial europeo, por ejemplo. Tampoco haremos aquí un análisis teórico de la noción de conciencia de clase obrera rural. Pero sí nos

interesa aportar algunos elementos empíricos a la discusión de esos temas de índole eminentemente teórica, con la esperanza de que el esclarecimiento de teoría y realidad sea recíproco.

Coincidimos con Mintz en cuanto a que la pertenencia a una clase influye pero no determina completamente la conciencia de clase (1974: 314). De ahí que interese analizar sus condiciones de variación. Como principio de trabajo análisis de datos empíricos, la conciencia de clase permite ver una evolución etapas que corresponden directamente a la situación de trabajo. Por otra parte, dado el tipo de organización de la producción agrícola en el sistema de plantación, la experiencia del grupo de trabajo se funda en la pertenencia a comunidades concretas, y por ende esa evolución estará estrechamente ligada a los cambios comunitarios.

A Mintz le interesa mostrar el surgimiento y desarrollo de la conciencia ele clase de un proletariado rural en contraste con (o partiendo de) una base campesina. Por ello hace hincapié en el concepto de "individualización", sugiriendo que "La individualización es un aspecto vital de la proletarización en lo que respecta a nuestra comprensión de la conciencia de clase, y está al servicio de esa conciencia, aun cuando no parezca estarlo". Acerca de la historia de la proletarización de comunidades de comunidades de plantación, el autor ha observado que:

> las personas se reorientaban simultáneamente para tratar algunos de sus problemas sobre una base institucional y masiva, a través de partidos políticos y sindicatos obreros. (Pero) el aumento de un sentido de identidad con personas de la propia clase o región no necesita ser contradictorio o descartar la posibilidad de un acrecentado sentimiento de soledad e individualidad. (Mintz 1974: 310).

En el proceso de proletarización a partir de un estadio campesino, el individuo "se desata gradualmente de las antiguas redes de seguridad personal y eventualmente puede llegar a verse solo y a pensar que su destino es más comprensible en términos de sus propios actos" (Mintz 1974: 26).

En los casos que estamos analizando, en cambio, el proceso se encuentra en otra etapa. Ya no se trata del pasaje de una base campesina a una condición proletaria, sino que a partir de una condición de proletariado rural de sistema de plantación hay un avance en la conciencia obrera, gracias o un conocimiento más claro del sistema del que se forma parte, a una mejor y más efectiva organización y a una capacitación mayor que permite participar en la organización de la sociedad con más vigor y efectividad, a partir de la comprensión de la sociedad global como tal.

Los obreros de Cevil Hueco son "obreros" y no "campesinos", aunque compartan muchos rasgos culturales con estos últimos. Entre ellos se encuentra desarrollado

el sentimiento de "individualización" que señala Mintz que no es incompatible con su reconocimiento de pertenencia a un grupo: el de los trabajadores. Pero su proletarización no significa automáticamente el desarrollo de conciencia obrera. Nos encontramos con que si bien en determinadas circunstancias pueden tener gran participación sindical, no hay entre ellos una representación de la sociedad como conflicto de clases. La colonia, con la complejidad de relaciones personales y de personalización de relaciones laborales que presenta, impone límites concretos al desarrollo de la conciencia obrera, por falta de una perspectiva adecuada para considerar a la sociedad como sistema de producción y para reconocer el poder de participación, más allá de los horizontes concretos de la actividad laboral. La conciencia del obrero de surco es una conciencia de falta de control, de impotencia relativa, estando ausente un principio positivo de acción. Como hemos visto, sus reivindicaciones apuntan a la defensa de la fuente de trabajo y del salario para participar (o mantenerse) en un nivel mínimo de consumo. Se presentan casos de retraimiento social, el cual se manifiesta en la irresponsabilidad laboral, la alcoholización, la indiferencia por las reivindicaciones colectivas. La suerte de los obreros parece ligada al grupo concreto de la finca y de la federación de sindicatos azucareros, en un tipo de participación reivindicativa particularista.

El obrero de Cevil Hueco se siente indefenso, atomizado; él como individuo, debe atender a su subsistencia por sí solo, privado de la protección tradicional del parentesco, la comunidad y la asociación personal que tipifican una etapa anterior de historia económica. Siente que su vida depende de los caprichos de la empresa y que no hay futuro para él en la agricultura cañera. De ahí que las aspiraciones para los hijos es que se ocupen en trabajos ajenos a la actividad cañera.

Una dimensión interpretativa de esta situación puede sintetizarse en la noción de marginalidad o periferia, que involucra a su vez la de centro que es donde puede alcanzarse el éxito individual, medido en términos de estos valores, donde está el poder, donde se consume más y uno se encuentra mejor. Finalmente, donde. uno intenta ir. Se está en la periferia histórica allí donde los productos de la sociedad industrial llegan desde "afuera" y se pagan a alto precio. Y, por sobre todo, allí donde aún la persona más humilde e ignorante sabe qué es lo que enfrenta. Precisamente ese conocimiento hace que las cosas le resulten peores, porque significa que es consciente de los "valores centrales" y por lo tanto acepta de algún modo la evaluación de sí mismo de acuerdo con ellos, sabiendo que nunca podría estar a la altura de las circunstancias.

La alternativa es tratar de escapar de esa realidad y de hecho los cevilareños lo han estado haciendo desde hace tiempo. Así, ellos mismos están produciendo la extinción de Cevil Hueco como comunidad, la misma extinción que existe en la mente de los pobladores cuando dicen "aquí no hay futuro"

El proceso histórico que produjo comunidad; corno Cevil Hueco puede esquematizarse así: el desarrollo actual del sistema productivo en el capitalismo ha implicado que queden en la periferia ciertas poblaciones que en un momento dado surgieron en respuesta a demandas directas de la producción. El rasgo predominante de la empresa cañera moderna ha sido y es su alta rentabilidad por hectárea y la elevada demanda de mano de obra para la cosecha. La colonia de ingenio fue un artificio para concentrar y estabilizar mano de obra con capacidad operativa en lugares estratégicos desde el punto de vista empresarial (Domínguez y Hervás 1970: 109-110). Pero, aparte de la necesidad de aplicar cierta racionalidad a los trabajos específicos de la agricultura cañera, la existencia de las colonias fue un producto completamente artificial, sin un desarrollo independiente en este marco socioeconómico, la familia obrera solo cumplió la función de productora de fuerza de trabajo, en un contexto demasiado inhibitorio corno para esperar que pudiera funcionar de otra manera.

Esas colonias, aunque siguen existiendo, en respuesta a las necesidades del sistema productivo vigente, no se mantienen paralelamente con su progreso. La pérdida de dinamismo y su creciente irrelevancia en la organización de la producción en esta etapa del desarrollo capitalista las convierte en territorios marginales. En esto, ya no existe la identidad de comunidad que permite a una población realizar la organización local. Por consiguiente, buscar una acción comunitaria o participación comunitaria en unidades sociales históricamente marginales no tiene sentido. Y esto es lo que comprobamos repetidamente en el curso de nuestro estudio en Cevil Hueco. La salida se concibe, o bien involucrándose en un proceso de desarrollo económico que se origina externamente a través de cambios en la economía local o regional o, alternativamente, haciendo una elección individual y emigrando.

En estos casos nos encontramos con agregados humanos como Cevil Hueco, con rasgos culturales propios, que les permiten tolerar situaciones intolerables. En ello, se desarrolla a lo sumo una conciencia popular de un medio amplio definido como el de "los pobres", en un conjunto complejo falto de sistematización y racionalización de un modelo de interpretación de la sociedad global. La participación social se circunscribe a la esfera del parentesco, el vecindario y el estrecho marco laboral-sindical.

Ahora bien, si aceptamos que las formas inmediatas de los fenómenos tienden a oscurecer los modos reales de la existencia en las etapas de estabilidad, generando como consecuencia una multiplicación de imágenes, en las situaciones de crisis, en cambio, la realidad aparece clara y unívoca. Es decir, se presentan con más claridad a los hombres sus condiciones de existencia. La crisis azucarera de 1966 afectó profundamente a los obreros tucumanos. En particular, los obreros que se incorporaron al proyecto de Campo de Herrera entraron en un proceso significativo

de trasformación. En esta experiencia hemos creído ver un interes1nte desarrollo de la conciencia obrera y la participación social.

En Campo de Herrera se da todavía el sentimiento de pertenencia a la comunidad concreta, aunque aquí ya su base organizativa es diferente: la cooperativa de trabajo. Paralelamente, hay una creciente comprensión de la sociedad como complejo sistema de acción, históricamente determinado, y del papel que se cumple en ella en términos del rol funcional y la misma reflexión sobre su propia organización interna lleva a los individuos a interrogarse sobre el sistema productivo y la concatenación de funciones o interacciones que hay en él.

La evolución de la cooperativa fue de marcando etapas interesantes, porque junto al desarrollo empresarial se fue dando una trasformación ideológica de los socios. En un comienzo como se ha visto, estos no tenían (no podían tener, con elementos de su experiencia) una idea clara del proyecto en que se embarcaban. Costó tiempo y esfuerzo llegar a una conceptualización de lo que era ser socio de la cooperativa. Esa figura legal y social era nueva para ellos, familiarizados con el marco contextual de sus ideas acerca del obrero y el que por otra parte es el común a los oreros de Cevil Hueco y demás colonias cañeras. Se les había dicho que al asociarse en una cooperativa serían dueños de la tierra, maquinaria, etc. Pero la significación de "dueño" para un obrero de surco tucumano tenía ciertas connotaciones específicas, como por ejemplo: a) no trabajar en faenas de gran exigencia física; b) vivir del trabajo de los demás; e) mezquinar derechos y conquistas obreras; d) ser autoritario, sobre todo tener "derecho a dar órdenes"; e) gozar ilimitadamente de todos sus derechos; f) oponerse a todo lo que recuerde al sindicato. Esa imagen del propietario se comenzó a reflejar en la conducta de los socios, manifestada en los siguientes aspectos: i) "cómo vamos a trabajar si somos dueños"; ii) en un comienzo, al incrementarse la necesaria capitalización e inversión de la cooperativa, se formuló la dicotomía "cooperativa rica-socios (dueños) pobres"; por lo tanto el "dueño" era la cooperativa, a la que había que plantearle gremialmente las demandas; iii) desde su imagen, el socio consideraba que todos tenían derecho a dar órdenes, pero en la práctica ese derecho se reservaba al complejo de administración, y más que a este a los encargados de la producción (grupo técnico y tres socios designados encargados) (Vessuri y Bilbao 1973).

Estas actitudes y comportamientos fueron llevando a muchos socios a una situación de desazón y ansiedad, ya que no lograban estructurar un papel coherente que respondiera a la realidad que vivían. Al encontrarse en la cooperativa con una estructura donde la omnipotencia del patrón no era percibida y ante la nueva posibilidad de acceso a ciertos bienes, intercambios y participación, surgieron tendencias a adquirir pautas asociadas con el consumo, aspiraciones, etc.

Esta situación ambivalente y confusa se comenzó a resolver al discutirse ampliamente lo que significan "dueño", "obrero", "sistema de estratificación social". A través del análisis crítico que en prolongadas reuniones realizaron. los socios, fue esbozándose el papel de socio de la cooperativa, que ya no era ni el clásico dueño ni el clásico obrero; pero continuaban siendo obreros, y como ya observamos anteriormente al referirnos al sindicato y al sindicalismo, su identificación, solidaridad y accionar es todavía la de proletarios. La misma estructura de la cooperativa les impide llegar a actuar como empresarios capitalistas.

Se puede prever, sin embargo, que al acumular un capital social en la cooperativa y capital privado, algunos socios puedan alentar la idea de retirarse de la empresa para desarrollar una actividad privada en pueblos cercanos principalmente como pequeños comerciantes. La adquisición de lotes urbanos en el pueblo vecino por algunos socios lo sugiere. De cualquier manera, se observa que la salida, cuando tiene lugar no apunta a la actividad agrícola independiente sino hacia el sector servicios, sobre todo entre los socios de mayor edad y este es el mismo tipo de aspiración que se encuentra en Cevil Hueco.

¿Significa, entonces, que una cooperativa como esta saca a los obreros de la lucha de clases, como señalan algunos críticos? Sin entrar a discutir este concepto es conveniente dejar claramente sentado que la lucha de clases no se define por la organización productiva misma sino por un contexto social mucho más amplio.

Si bien, asumiendo la validez del concepto, los obreros conscientes de su clase reconocen la necesidad de actuar colectivamente para alcanzar sus objetivos y defender sus intereses, no es infrecuente que permanezcan inactivos por diversas razones. De este modo la acción colectiva, acción de clase, a menudo queda como elemento teórico de discusiones intelectuales. Los obreros de surco tucumano nunca estuvieron en la lucha de clases, como lo testimonia ampliamente la historia del movimiento obrero.[14] De modo que cooperativas como la analizada difícilmente podrían sacarlos de ella.

Desde la perspectiva de la ubicación personal del individuo en las comunidades en las que es donde se refleja y se vive a nivel local el proceso general de cambio de la sociedad nacional, las diferencias entre las situaciones comunes de los individuos pertenecientes a esas comunidades son muy marcadas. Hemos tratado de mostrar que tales diferencias surgen de la distinta articulación social interna externa característica de cada una de esas comunidades. El análisis de la evolución organizacional de asentamientos rurales concretos nos ha permitido estudiar en su proceso y en forma empírica algunas pautas de articulación social

14 Para un análisis de la evolución de las organizaciones vinculadas a la actividad azucarera tucumana, véase el estudio que han realizado Vessuri y Bilbao (1975).

en el ámbito de los problemas de las diferenciaciones intraclase y de las categorías rural-urbanas.

Postcripto, o "Cómo las comunidades cambian y los seres humanos perciben el cambio"

En los últimos años se ha hablado mucho de participación social, y antes hubo un tiempo en el que se discutía la posibilidad de revisar empíricamente cómo se desarrollaba o no la conciencia de clase. En la relectura actual del texto, me llama la atención que haya usado el término "proletariado rural" y me doy cuenta que seguramente se debe al diálogo que busqué establecer con los trabajos de Sidney Mintz, especialmente su "Labor and Sugar in Puerto Rico and in Jamaica, 1800-1850" (*Comparative Studies in Society and History* 1 (3):273-281; 1959) y *Taso: A Puerto Rican Life History* (New Haven: Yale University Press, 1960) publicados en esos días y con el debate internacional sobre la transformación del campesinado y la evolución del asalariado rural y urbano.

Del resto, sigo suscribiendo a la idea del contraste de las dos comunidades que seleccioné para su estudio, una que era un resabio de un mundo que ya había sido, sin futuro, en un contexto donde se instalaron "ollas populares" y había miseria y vulnerabilidad creciente, y la otra que estaba en un proceso de cambio acelerado, con aprendizaje social constante y ampliación de sus nexos de articulación con la sociedad más amplia.

Muchos años más tarde, cuando ví en el documental de Cecilia Gárgano "Otro campo" (2016) fue como presenciar los restos de un naufragio. La experiencia creativa, innovadora del proyecto social que fue Campo de Herrera no siguió evolucionando sino que quedó arrinconada, perdiendo incluso conquistas técnico-comerciales como la de la venta de caña a la industria azucarera en función del tenor de la caña, elemento de valoración de la calidad del producto que el INTA había conseguido para la cooperativa y para lo que contaban con personal entrenado. Con el tiempo, la industria volvió a fijar el precio de la caña sin reconocerles calidad. La Cooperativa no logró encontrar un lugar apto para crecer en la sociedad más amplia que siguió. Sus miembros no siguieron avanzando en el proceso de educación colectiva que buscaba empoderarlos como ciudadanos con autonomía y autodeterminación.

Mis trabajos antropológicos en Argentina se emparentan con la tradición de investigación socio-antropológica que se concentró en el Mediterráneo después de la Segunda Guerra Mundial (*Men of the Mediterranean,* de John Davis, 2015, Routledge). Las narrativas de instituciones políticas de tipo similar en España, Portugal, Italia, Grecia, Líbano y Marruecos, comparando el patronazgo por

ejemplo, podían llevar al lector a algunos juicios sobre las consecuencias del corporativismo, patrimonialismo y la democracia parlamentaria en el nivel local. Una gama tan amplia de formas políticas en un área suficientemente homogénea volvía prometedora la antropología mediterránea. Pero también fue una muestra de sus limitaciones. No hubo estudios comparativos y la historia no fue usada de manera comprehensiva para entender la evolución del colonialismo. Mis investigaciones no fueron vistas como un ejemplo más allá de la cuenca mediterránea donde reaparecían elementos culturales de esa región reagrupados y resignificados de formas novedosas.

En 1975 emigré a Venezuela y allí comencé a estudiar temas de cambio técnico y formas de organización de la producción agrícola en ese país, y poco después ya comencé a desarrollar y promover el nuevo campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina o, lo que siempre sentí como "estudios antropológico-sociales de la ciencia y la tecnología".

Hebe Vessuri, abril 2020

Referencias citadas

Beckford, George L. 1972. *Persistant Poverty Underdevelopment in plantation economies of the Third World*. New York: Oxford University Press.

Bilbao, Santiago A. 1972. *Investigación sociocultural en una cooperativa agropecuaria de trabajo, informe interno*. Farmaillá, provincia de Tucumán, República Argentina: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA).

Bousquet, Alfredo *et al.* 1882. *Memoria historica y descriptiva de la provincia de Tucuman*. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma.

Delich, Francisco J. 1970. *Tierra y conciencia campesina en Tucumán*. Buenos Aires: Signos.

Domínguez, Jorge Alfonso, and Agustín Hervás. 1970. *Cooperativas agropecuarias de trabajo una alternativa de solución para el problema tucumano*. Tucumán, República Argentina: Estación Experimental Regional Agropecuaria Famaillá.

Durkheim, Emile. 1964. *Division of labor in society*. Glencoe, Illinois: Free Press of Glencoe.

Fernández de Ullivarri, Roberto. 1973. "Proyecto de asentamiento con asalariados agrícolas y trabajo comunitario de la tierra en Tucumán", trabajo presentado en el seminario internacional "Desarrollos en las estructuras agrarias de la Américas". Berlín.

Figueroa, Federico. 1909. *Los obreros de la industria azucarera en Tucumán (condiciones de trabajo en la república)*. Boletín del Departamento Nacional del Trabajo. Buenos Aires.

Figueroa Román, Miguel. 1950. *El colonato en la industria azucarera. La industria azucarera*. Buenos Aires.

Gałęski, Bogusław. 1972. *Basic concepts of rural sociology*. Manchester: Manchester University Press.

Harris, Marvin. 1973. *Raza y trabajo en América*. Buenos Aires: Siglo XX.

Jayawardena, Chandra. 1968. Ideology and conflict in lower class communities. *Comparative studies in Society and History*, 10 (4).

Levin, J.V. 1960. *The export economics*. Cambridge: Harvard University Press.

Mandle, Jay R. 1972. The plantation economy: an easy in definition. *Science and Society*. 36 (1).

Meillassoux, Claude. 1972. From reproduction to production, A Marxist approach to economic anthropology. *Economy and Society*. 1 (1): 93-105.

Mintz, Sidney. 1974. The rural proletariat and the problem of rural proletarian consciousness. *Journal of the Peasant Studies*. 1 (3).

_____. 1960. *Worker in the cane*. New Haven: Yale University Press.

Schleh, Emilio J. 1921. *La industria azucarera en su primer centenario, 1821-1921 consideraciones sobre su desarrollo y estado actual*. Buenos Aires: Establecimiento grafico-Ferrari Hnos.

Shanin, Teodor. 1971. *Peasants and peasant societies: selected readings*. Middlesex, England: Penguin Books.

Stein, Maurice Robert. 1960. *The eclipse of community; an interpretation of American studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Vessuri, Hebe. 1974. *Ocupación y estratificación social en una finca cañera*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales.

_____. 1973. *Colonización y diversificación agrícola en Tucumán*. Provincia de Tucumán, República Argentina: Universidad Nacional de Tucumán-Facultad de Agronomía y Zootecnia.

_____. 1972. "El obrero del surco tucumano: análisis de la estructura social de una finca cañera", manuscrito.

Vessuri, Hebe y Santiago Bilbao. 1975. "'Trabajadores Unidos Limitada. Campo de Herrera, Tucuman', la primera cooperativa de trabajo agropecuario de la Argentina, a cinco años de su creación". En: *Popular participation in national development: the role of cooperatives, collectives and sell management*. La Haya.

Wagley, Charles y Marvin Harris. 1955. A typology of Latin American subcultures. *Americans Anthropologist*. (57).

Wirth, Louis. 1964. *Louis Wirth on cities and social life: selected papers*. Chicago: University of Chicago Press.

Wolf, Eric. 1967. *Peasants*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Wolf, Eric y Sidney Mintz. 1957. Haciendas and plantations in Middle America and the Antillas. *Social and Economic Studies*. 6 (3): 380-412.

Ideología y organización de las ligas agrarias del norte de Santa Fe 1971-1976[1]

Eduardo R. Archetti

A partir de 1970, el movimiento de las Ligas Agrarias en el Noroeste argentino se consolida teniendo como punto de partida las Ligas Agrarias de la provincia del Chaco. Las Ligas Agrarias en Formosa, Corrientes, el norte de Santa Fe y el Movimiento Agrario de Misiones son una prolongación de esta experiencia en un espacio social y económico muy variado. Las variaciones socio-económicas en terminas del tamaño de las explotaciones, tipo de tenencia y grados de cooperativización determinaron, en cada caso, demandas específicas

1 Publicación original: Archetti, Eduardo. 1988. Ideología y organización de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe 1971-1976. *Desarrollo Económico* 28 (111): 447-461. Agradecemos a *Desarrollo Económico* su autorización para republicar este artículo. Trabajo presentado originalmente en al simposio "Resistencia y rebelion campesina; nuevos enfoques", Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988.
Por mucho tiempo inédito, este artículo deriva del último capítulo de la tesis doctoral de Eduardo 'Lali' Archetti (1943-2005) en l'École des Hautes Études, París, en Sociología. Sin embargo, ya contaba con una gran influencia de la antropología social de comienzos de los setenta. Resultante de un largo e intensivo trabajo de campo en una colonia algodonera de descendientes de inmigrantes friulanos, junto a su compañera Kristi-Anne Stolen (ver Anexo I) discutió la categoría de campesinado para describir a estos productores pequeños y medianos que formaron parte de la organización agrarista, finalmente reprimida entre 1974 y 1980. Nacido en Santiago del Estero, estudió sociología en UBA, fue a Oslo y a París, regresó a la Argentina y, con la creciente represión policial y militar, emigró a Ecuador adonde trabajó sobre la crianza doméstica del cuy, un animal ni salvaje ni doméstico, y creó la Maestría en Sociología Rural de FLACSO. Finalmente, se radicó en Oslo, donde participó de la renovación antropológica de la antropología nórdica. Gran innovador y recreador de temáticas desatendidas, desde los noventa se dedicó al estudio relacionado de las masculinidades, la nacionalidad y las actividades deportivas y recreativas (fútbol, tango, polo, automovilismo, boxeo y deportes de invierno). Estas contribuciones abrieron nuevos campos de investigación, y alentaron a los jóvenes de América Latina de todas las ciencias sociales. En 2006 el Centro de Antropología del IDES y la Editorial Antropofagia instauraron el "Premio Archetti, un concurso anual de tesis de maestría sobre la Argentina, Ecuador, Guatemala y Noruega. Ver Anexo I y *Eduardo Archetti Antología esencial* (sel. y org. José Bengoa) http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170721111807/Antologia_Eduardo_Archetti.pdf Complementar con sección 7 (M. Lattuada *et al.*, S. Sapkus). Sus influencias se pueden ver en sección 10 (J. Garriga Zucal).

en relación a la distribución de la tierra. Sin embargo, el hecho de tratarse de productores de cultivos industriales (algodón, yerba mate, té, tabaco y tung) para el mercado interno posibilitó un alto grado de concentración en el tipo de demandas vinculadas a precios, créditos y comercialización. Asimismo, estos productores pertenecían culturalmente a un área de gran influencia del Movimiento Rural de la Acción católica. Mi trabajo se concentrará en el análisis de la organización social de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe y, de un modo más específico, de la colonia Santa Cecilia en donde realicé un trabajo de campo prolongado durante los años 1973 y 1974.

En la primera parte de este artículo presentaré el contexto socio-económico de la región a los efectos de sistematizar el tipo de demandas y, en consecuencia, permitir una mejor comprensión de la movilización sindical, En la segunda parte describiré el mundo moral e ideológico de los colonos lo que, espero, posibilitará una imagen más clara de la originalidad de este movimiento tentaciones analógicas existen debido a sus características y que, permitirían, con toda facilidad asociarlo a diferentes formas de populismo agrario tanto europeo como americano. Esta tentación es aún mayor pues, en este caso, se trata de productores familiares de tipo *farmer*. Este ejercicio de clasificación o de comparación quedará para otra oportunidad.

Contexto socio-económico

El norte de Santa Fe fue colonizado, a partir de 1878, casi exclusivamente por campesinos provenientes del Friuli, una región del norte de Italia, a la sazón parte del Imperio Austro-Húngaro. Al revés de lo que ocurrirá en el norte de la provincia, en el norte los colonos accedieron tempranamente a la propiedad de sus parcelas (Gallo 1970: 69). La inmensa mayoría de los recién venidos, en un casi 90%, recibieron lotes entre 36 y 72 hectáreas. El esquema productivo hasta 1930 estará compuesto por la rotación de maíz, lino y maní. La fuerza de trabajo en este periodo fue, fundamentalmente, familiar y la tracción era animal. Esto significaba que un tercio de las chacras quedaba sin cultivar dedicándola al pastoreo y reproducción del plantel de bueyes.

Los colonos estaban en tierras menos fértiles que las de la pampa húmeda y, por lo tanto, con rendimientos unitarios menores en los cultivos de exportación tradicionales, como lo eran el maíz y el lino. El norte de santa Fe jamás fue una zona triguera. El lino se mantuvo corno cultivo, incluso en la actualidad, no sólo porque los precios eran relativamente buenos, con rendimientos menores, si no que era funcional tanto a nivel de manejo de suelos como por el hecho de permitir ingresos antes de las cosechas de maíz y maní. El cultivo más rentable durante esta etapa fue el maní que se comercializaba íntegramente en el mercado interno. Los colonos santafesinos llegaron a la crisis de 1930 sin muchos sobresaltos, tratando

de consolidar sus cooperativas de comercialización, creadas tempranamente a mediados de la década de 1910, pero sin acumular capital.[2]

La colonización de la vecina provincia del Chaco se acelera a partir de 1915 lo que va a permitir una rápida expansión de las hectáreas sembradas: 34.690 en 1920 que son ya 466.078 en 1937 (Slutzky 1974: 36). El cultivo del algodón jugará un rol central en esta expansión. Casi desde e1 comienzo de la colonización, por ser el Chaco una zona sub- tropical, al igual que el norte de Santa Fe, no demasiado apta para los cultivos pampeanos, se impulsa desde el gobierno nacional la producción del algodón. Esta política se intensificara a partir de la crisis económica de 1930 que provoca una caída brutal de las exportaciones cerealeras tradicionales en la Argentina de 37.260 hectáreas promedio sembradas con algodón en el quinquenio 1921-1925 se pasa a 295.000 en el quinquenio 1936-1940 (Slutzky 1974: 36). El algodón chaqueño se convierte en el motor de la expansión de la industria textil nacional en ese periodo de sustitución rápida de exportaciones.

Como es obvio suponer, la crisis de 1930 afecta de un modo más intenso a los productores cerealeros marginales con rendimientos bajos y con un menor grado de capitalización. Los colonos del norte de Santa Fe salieron malparados de la crisis y, por primera vez en 1931 y luego en 1932, los miembros de la cooperativa Unión Agrícola de Avellaneda se ven obligados a extraer sus ahorros de la sección de Ahorro y Crédito de su cooperativa. En 1932 esta cooperativa debe solicitar un préstamo al Banco Nación para no cerrar sus puertas (Memoria 1932: 3). Este sombrío panorama económico se complica en 1934 por las cuantiosas pérdidas en las cosechas de lino y maíz. Para que la cooperativa pueda renovar sus críticos bancarios un gran número de socios deben hipotecar sus tierras ya que ésta es la única manera de evitar la quiebra. En la Memoria de ese año se denuncia el complot urdido por los intereses privados:

Si el bolichero, el cerealero, el trillador le hablan continuamente mal de la cooperativa y le hacen tragar gato por liebre, si la cooperativa es mala, ¿para qué vociferar contra ella? Si es mala y se ha de morir, ¿por qué ocuparse de ella? Es que la cooperativa es buena, es la salvadora de los intereses del agricultor, esto lo saben el bolichero, el cerealista y el trillador mejor que el socio, es por esto que dicen que es mala, que engaña, que roba, que estafa, que traiciona (Memoria 1934: 7).

---

2 Es interesante observar que el movimiento cooperativista en el norte de santa Fe se presentó desde un comienza como un movimiento eminentemente católico, impulsado por los sacerdotes furlanos de la zona. "El mensaje cooperativo" aparece como un "mensaje profundamente cristiano", ser cooperativista era demostrar que se era buen cristiano y que aceptaba el principio de la Unión Agrícola de Avellaneda: "donde hay paz y amor hay prosperidad" (Memoria 1928: 1). En 1930, en la primera página de la Memoria de ese año, podemos leer "la cooperación es la vía para practicar este mandamiento de Dios: Ama a tu prójimo como a ti mismo" (Memoria 1930: 1).

Inmersos, desde el comienzo, en relaciones de mercado, sometidos a bruscas variaciones de precios, a la ausencia de crédito oficial, a la voracidad de los comerciantes y de los acopiadores privados, los colonos trabajan, hacen inversiones en nuevos salarios y rastras, pero sin la seguridad económica necesaria. La integración estrecha de la Argentina al mercado mundial implica que los vaivenes de precios se hacen sentir más intensamente en las zonas ecológicas marginales que no se benefician de la renta diferencial respuestas a la crisis fueron típicamente "campesinas" ya que en ese período a cada crisis de precios se reacciona aumentando la producción. Los años de cosecha record para el maíz, el trigo y el lino fueron, precisamente, 1931 y 1932. Luego de estas respuestas "chayanovitsas" la salida será la reconversión productiva en muchas áreas del país.

En el norte de Santa Fe, la reconversión pasará por la introducción del cultivo del algodón a partir de 1936. Desde un punto de vista ecológico, el norte de Santa Fe era aún mejor que el Chaco y, en consecuencia, las condiciones estaban dadas para una rápida introducción de ese cultivo. En el país, por otro lado, la industria textil no deja de crecer. Las hilanderías son 18 en 1936, 32 en 1945 y 70 en 1955. El consumo de fibra de algodón pasa de 0.45 kg. por habitante en 1930 a 2,76 en 1940 y 5,62 en 1955 (Ministerio de Agricultura y Ganadería 1970: 6).

El algodón se introduce en el norte de Santa Fe en el momento en que se produce el boom algodonero en todo el país ya que se pasa de 138.ooo hectáreas sembradas en 1932/1933 a 368.000 en 1935/1936. Según los colonos de Santa Cecilia desde la primera cosecha de algodón, en 1936, hasta 1940, el algodón reemplaza al maní y no se convierte en el cultivo principal sino en 1943. La mayoría de los colonos comenzaron a sembrar entre 5 y 10 hectáreas con algodón y siguieron cosechando maíz y lino y pasaron a incorporar, en menor medida en esa época, el girasol. Es importante señalar que recién en la cosecha 1948-1949 el algodón pasa a ser el cultivo principal del Departamento General Obligado. Una vez que éste se da el lino decrece sustancialmente. Esta tendencia se consolida y para 1954/55 el algodón representa casi el 60% del total de hectáreas sembradas en el Departamento General Obligado.

Sin lugar a dudas, el apogeo y la expansión del algodón estuvieron estrechamente asociados a la rentabilidad y a las garantías "ecológicas" que ofrecía su cosecha. El algodón es un cultivo resistente y menos dependiente de las variaciones climáticas regionales que afectan al maíz o al maní. Ya en 1942, la Unión Agrícola de Avellaneda incentiva el cultivo del algodón y no se cansará de repetir en sus memorias que, de todos, es el cultivo más rentable. En 1948 podemos leer:

> Reiteramos que el resultado bueno debemos atribuirlo casi exclusivamente al algodón que, con su rinde y sus precios remuneradores, han salvado la economía de nuestra zona… Es este cultivo el que merece un capítulo

> especial, ya que sigue siendo el que defiende la economía de la zona que, como se ha dicho, los demás cultivos no cubren el costo de producción (Memoria 1948: 8).

Esta apreciación de la cooperativa coincide con los análisis de precios más técnicos (Bordarampé 1948). Bordarampé demuestra que desde 1938 hasta 1947 los precios del algodón aumentan casi tres veces, entre una y dos veces más que el trigo y el maíz. Esta estabilidad de los precios favorables se explica por la política de sostén de precios de la Junta Nacional de Algodón y por el crecimiento sostenido de la demanda de fibra debido al auge de la industria textil argentina. Es necesario recordar que desde 1944 la Junta del Algodón tiene una política activa impidiendo que stocks acumulados de años anteriores sean lanzados al mercado. La Junta compra los excedentes y, de esa manera, evita las oscilaciones bruscas de precios.

Con un precio estable acompañado por el boom textil, los colonos santafesinos experimentan un proceso continuo de acumulación de capital. A estos dos factores hay que sumarle el impacto de una renta diferencial favorable ya que la productividad promedio siempre fue más alta en el Departamento General Obligado que en la provincia del Chaco. Ahora bien, la expansión algodonera se hizo sobre la base de una modificación de la utilización de la fuerza de trabajo familiar. El algodón, en tanto se cosecha manualmente, necesita de una mano de obra abundante. En los primeros años, la timidez en la cantidad de hectáreas sembradas se debía al hecho de que los colonos utilizaban la fuerza de trabajo de sus familias. En la zona no babia un proletariado rural disponible. La crisis forestal y de la industria del tanino en el chaco santafesino, que se agudiza a partir de 1948, va a crear un proletariado rural disponible en la región. La fuerza del trabajo forestal encontrará en la cosecha de algodón un empleo estacional que detiene su migración urbana. Es notable ver cómo la cantidad de hectáreas sembradas en el Departamento General obligado crece rápidamente de 14 en 1948 a casi 40.000 a mediados de la década de los sesenta.[3]

Las condiciones económicas favorables permitirán un cambio tecnológico rápido, marcado fundamentalmente, por la tartarización. En Santa Cecilia para 1955 el 70% de los colonos habían reemplazado los bueyes por los tractores. Este proceso

---

3 El boom algodonero es también el boom de la Unión Agrícola de Avellaneda. La cantidad de algodón entregado pasa de 87.975 kgs. en 1937 a más de 4 millones en 1949 llegando en 1957 a casi 10 millones de kgs. El algodón permite que se consolide la desmotadora y las ganancias permiten que la cooperativa expanda considerablemente el sector de servicios a los socios. De la pobreza de los años treinta surge una empresa pujante y consolidada veinte años después. La cooperativa reconoce que la renta diferencial, un sobreprecio más o menos permanente del 25 % respecto del precio promedio nacional, es un factor fundamental en su consolidación económica y financiera (Memoria 1949: 6).

se completa para fines de esa década. La liberación paulatina de las tierras de pastoreo posibilitará, en esa época, un aumento considerable del área sembrada. Este cambio fue posible, también, por una política favorable de crédito a la renovación tecnológica impulsada por el Banco de la Nación.

Sin embargo, las condiciones favorables para el algodón van a comenzar a cambiar a partir de 1955. La caída del gobierno peronista conlleva la desaparición de la Junta Nacional de Algodón y con ello la política proteccionista de precios. Paralelamente, la fibra sintética comienza a desplazar a la fibra de algodón en la industria textil. Otro cambio importante se produce a nivel de la transformación industrial del algodón: las tejedurías e hilanderías medianas desaparecen y favorecidas por el proceso de concentración industrial las empresas grandes comienzan a imponer condiciones de precios desfavorables para los productores algodoneros. Las consecuencias de estas transformaciones se dejan ver claramente en la oscilación de precios y en la producción constante de excedentes algodoneros a partir del quinquenio 1956-1960.[4] Es importante agregar que durante este período los salarios de los cosecheros se mantuvieron más o menos constantes de tal modo que la rentabilidad del algodón disminuyó claramente.

A nivel nacional estos cambios se hacen evidentes. El área sembrada con algodón pasa de 695.700 hectáreas en 1959 a 606.700 en 1962. La caída se acelera a partir de 1966 y en 1967 hay sólo 360.000 hectáreas con algodón. El efecto de la crisis se hará sentir, especialmente, en la provincia del Chaco: entre 1960 y 1965, 4.488 explotaciones algodoneras desaparecen (D'Alessio 1969: 399). Las explotaciones menos rentables, por su tamaño y por su escaso grado de tecnificación, dejan de tener las condiciones económicas de reproducción que habían predominado en décadas anteriores (Stagno y Steele 1968: 11).

Los productores del norte de Santa Fe y de santa Cecilia pudieron resistir mejor la crisis debido al antaño de sus chacras, a la tecnificación lograda y al hecho que seguían produciendo algodón de buena calidad. El periodo anterior de expansión permitió a los colonos de Santa Cecilia el aumento de sus propiedades mediante la compra de tierras: 1.218 hectáreas entre 1956 y 1965 y 1.867 entre 1966 y 1973 (Archetti y Stolen 1976: 100). Para 1974 sólo el 34,4% de las explotaciones tenían entre 36 y 72 hectáreas; el resto habían conseguido duplicar las "dos concesiones" originales de 72 has. En este proceso no sólo la compra de tierras fue un factor importante sino también se evitó por mecanismos de herencia, primero eliminando a las mujeres y luego dando educación a los hijos, la parcelación de las explotaciones. La expansión, sin embargo, se hizo sobre tierras no aptas para la agricultura en su totalidad. De allí que cuando la crisis se agudiza, los colonos tienen ya una

4 Los precios reales del algodón fluctúan, pasando de 12.000 pesos m/n por tonelada en 1960, a 6.400 en 1966. Hay un aumento en 1968 pero en 1970 se produce, otra vez, una caída muy brusca.

estructura de producción diversificada en donde la producción ganadera pasa a ser, en muchos casos, importante. El ganado pasa a ser un componente de "ahorro" importante que permite, al mismo tiempo, minimizar los riesgos.

De todos modos, los años de prosperidad económica y de crecimiento sostenido y lineal habían sido reemplazados por un periodo lleno de incertidumbres y de bruscas oscilaciones en la rentabilidad de las explotaciones. El efecto más notable fue la formación de las Ligas Agrarias en las regiones algodoneras del Chaco, Fornosa y el norte de Santa Fe.[5] El proceso de organización de las Ligas Agrarias santafesinas fue peculiar y de ello nos ocuparemos a continuación.

Las Ligas Agrarias: mundo ideológico y organización gremial

Sin lugar a dudas la crisis y los procesos económicos son el telón de fondo de la aparición y crecimiento de las Ligas Agrarias en el norte de Santa Fe. La descripción seria parcial si no tomáramos en cuenta el mundo ideológico de los colonos. Toda respuesta social a acontecimientos que son dif1ciles de controlar está mediatizada por proyectos. Los proyectos son, por lo general, una mezcla de valores sociales en movimiento en donde la instrumentalidad de la acción aparece embebida por construcciones ideológicas y morales. Entre las causas más evidentes, inestabilidad e inseguridad económica, y los resultados, la organización gremial, las demandas y los modos de acción, existen diseños y, por lo tanto, interpretaciones de la realidad social y económica. Trataré de demostrar que los diseños de los colonos no pueden divorciarse del análisis del mundo ideológico y moral a través del cual los actores piensan y construyen la realidad

En Santa Cecilia, como en el resto del norte de Santa Fe colono, el mundo ceremonial está 1ntimamente asociado a las actividades institucionalizadas por la Iglesia católica. Alrededor de la capilla existe un Comité parroquial que se encarga de su mantenimiento y la organización de las fiestas patronales, la Comisión Pastoral que se encarga de la celebración de la palabra, una suerte de "misa" o reflexión moral que los laicos celebran sin el sacerdote dos veces al mes, el comité de Catequesis que enseña el catecismo, el Comité de Jóvenes que tiene a su cargo las actividades sociales de los jóvenes y niños de la colonia y el comité de Padres cuya función principal es participar al lado de los jóvenes tratando de resolver los eventuales problemas generacionales. El mundo exterior de la chacra está, aunque no totalmente, marcado por las actividades parroquiales y por las ceremonias religiosas.[6]

---

5 Sobre las Ligas Agrarias en general se puede consultar el libro de Ferrara (1973). Sobre el Movimiento Agrario de Misiones, el trabajo de Bartolomé es excelente (1982).

6 Diría, sin temor a equivocarme, que el mundo de participación de las mujeres se reduce a esos ámbitos mientras que el de los hombres es más extenso. Los hombres tienen dos

El catolicismo de los colonos es el catolicismo oficial organizado y pautado a través de las instituciones religiosas. Los sacerdotes, pocos en la zona, concurren y animan los diferentes Comités y son, en consecuencia, los guías espirituales de la comunidad. En santa Cecilia, el mundo de los santos ha sido reemplazado por el mundo "oficial" de los sacerdotes. La relación con Dios y con las autoridades eclesiásticas se hace a través de los sacerdotes. Los sacerdotes no sólo tienen una relación individual con los creyentes, fortalecida por la confesión, sino que son, asimismo, intermediarios eficaces tanto a nivel simbólico como a nivel institucional. Esta "secularización" implica que el mundo de las promesas a los santos es muy tenue y tiene poco peso ritual en la vida de los colonos. La ayuda ante problemas sociales y psicológicos descansa, en primer lugar, en la autoridad moral e instrumental de los sacerdotes en un contexto en el que su poder se afirma si la mediación se hace con ellos y no a través de los santos. Lo que uno podría llamar, al estilo weberiano, teodicea del sufrimiento no está presente en el mundo moral de los colonos. Los colonos se consideran "afortunados", buenos cristianos que tienen una vida frugal, que tienen una familia unida en el trabajo, que ahorran casi de manera calvinista para dar una mejor educación a sus hijos y que, finalmente, evitan caer en los pecados y tentaciones del mundo urbano. Ser afortunado no es confiar en la suerte, en el destino y requiere, por lo tanto, una fortaleza moral cristiana. El discurso de los sacerdotes se adecúa a esta definición en los sermones dominicales al acentuarse la imagen "ideal" de un colono sobrio, austero, ahorrador, trabajador sin descanso, buen cristiano y buen padre o madre de familia. Los contrastes se obtienen a partir de la realidad de los cosecheros, los "criollos", y de sus condiciones morales.

En febrero de 1970, los fieles de Santa Cecilia recibieron una circular del sacerdote de la parroquia de Avellaneda que decía:

> Empezó la cosecha de algodón. Esto significa mucho trabajo para vosotros, fruto también de la bendición de Dios, que atrae a la parroquia a muchos cosecheros os pido que ofrezcáis a estas personas un ejemplo de hogar verdaderamente cristiano, viviendo unidos en el amor. Ofreced ejemplo de comprensión y de paciencia cristiana, teniendo en cuenta que se trata de personas que no tienen cultura ni formación religiosa. A menudo son familias constituidas ilegítimamente, ni tienen morada fija. Hay que ser prudentes pero no desconfiados y menos hostiles. Ellos también sufren muchas injusticias y casi nadie se interesa por ayudarlos. Pedirán que seáis los Padrinos de sus hijos, pero no es posible admitirlos enseguida al Bautismo, porque no saben lo que piden y el compromiso

arenas públicas casi exclusivas: el club de fútbol y, sobre todo, el boliche de donde las mujeres están excluidas. El boliche está asociado al juego de cartas, billar y, por encima de todo, a las charlas informales que se acompañan con tragos. Las Ligas tratarán de crear un espacio compartido de participación. Esto lo veremos más adelante.

> que contraen con la Iglesia. Hay que prepararlos mediante algunas conversaciones. Hay catequistas para eso, pero es obligación de todos, delante de Dios y de la Iglesia, de instruirlos en la religión cristiana. confío que estas personas volverán otro año, no sólo atraídas por la justa remuneración sino también por haber encontrado una familia ejemplar y una acogida cristiana.

La oposición entre el catolicismo de los colonos y el de los criollos, podría decir entre el mundo oficial de los sacerdotes y el mundo de los santos, no deja lugar a dudas: el "verdadero" cristiano es el colono. En una reunión del Movimiento Rural, sobre el que volveré más adelante, un colono preguntó al sacerdote sobre el porqué los criollos eran tan diferentes en sus costumbres y en sus prácticas religiosas. La respuesta fue, casi textual, la siguiente:

> Hay que ayudarlos a descubrir su situación, responsabilizarlos y el único modo es que tengan algo propio, para que así se ocupen y se esfuercen por anhelar algo más. Es la única manera en que pueden cambiar. Les voy a dar un ejemplo concreto: babia un criollo tomador cuya mujer gringa iba ahorrando lo poco que le sacaba cuando llegaba con unos pesos. Gracias a estos pequeños ahorros lograron comprar un terreno y levantar una casita. Enseguida después de tener algo propio hubo un cambio total de dicho hombre y se convirtió en una persona seria y responsable de sus bienes.

La moraleja de esta historia va de suyo así como la imposibilidad de producir ese cambio ya que las mujeres gringas, hijas de los colonos, no suelen casarse con cosecheros criollos.

Una de las vertientes en la formación de las Ligas Agrarias surgirá del Movimiento Rural de la Acción católica. El Movimiento Rural comenzó su trabajo en la zona en 1958. A margen de los aspectos evangelizadores, uno de los objetivos principales de este movimiento fue el de asumir los intereses de los colonos y del mundo rural en general frente a las instituciones regionales y nacionales. El Movimiento trata de agrupar a los laicos que vivían en el mundo rural: pequeños y medianos propietarios, arrendatarios, trabajadores y obreros rurales. Esta "confusión" social será percibida desde 1960 y, por lo tanto, no se intentara la integración de las distintas clases sociales en una misma región. En consecuencia, desde ese año, en el norte de Santa Fe la prioridad será dada al trabajo entre los propietarios rurales pequeños y medianos.

El Movimiento Rural intenta definir la relación que debe existir entre la fe y la moralidad cristiana, por un lado, y la "acción en el mundo" para cambiar la

realidad, por el otro. En un documento de una reunión en Santa Cecilia en 1970, podemos leer:

> Nuestra mirada iluminada por la Fe tratará de interpretar las vibraciones: ¿Qué nos dice Dios? ¿Qué quiere de nosotros? 1. La aspiración del hombre a superarse, a pasar de situaciones menos humanas las situaciones más humanas, a ser más. Trabado, condicionado par situaciones a estructuras contrarias, no deja de ser artífice responsable de su destino. 2. En Cristo, el Hombre Nuevo se esclarece el misterio del hombre, herido por el pecado, pero rescatado por Jesús, el hombre aspira a su plena realización que trasciende el tiempo: el encuentro definitivo con Dios. 3. El mensaje de Cristo nos hace ver más claramente los valores que debemos insertar en la búsqueda de una sociedad nueva para un hombre nuevo.

De esta interpretación teológica novedosa, en tanto lo espiritual aparece vinculado al contexto material inmediato de los fieles, se desprenden un conjunto de acciones:

> 1. Acciones concretas para solucionar problemas de nuestras colonias que estén a nuestro alcance. 2. Denuncias de las situaciones y estructuras que impiden el desarrollo integral del hombre y búsqueda de una sociedad nueva. 3. Conversión personal a los valores evangélicos y expresión de la Fe y de nuestro compromiso.

La acción en el mundo aparece como legitima, como un medio para la plena realización personal como cristianos. Este llamado a la "militancia" mundana y secular es, sin lugar a dudas, uno de los elementos de compromiso moral más fuertes del Movimiento Rural.

No debemos, sin embargo, olvidar que el Movimiento Rural fue un movimiento de la juventud agraria. Prácticamente todos los jóvenes entre 20 y 30 años, tanto hombres como mujeres, de Santa Cecilia participaron de un curso y muchos lo hicieron dos o tres veces. Los cursos combinaban evangelización, reafirmación de valores religiosos tradicionales y la discusión más general sobre la situación económica de los productores agropecuarios de la zona. El Movimiento intenta ir definiendo un proyecto de nueva sociedad a partir de cambios en lo que consideran las estructuras fundamentales de la sociedad: familia, propiedad y estructura social. La idea central en lo que hace a la familia es que es la verdadera "comunidad" producto del amor, el respeto a los otros y la solidaridad. Este ideal es aún más fuerte entre los colonos, argumentan, ya que allí se daba conjunción entre "comunidad de amor" y "comunidad de trabajo". Una idea difusa, pero hasta cierto punto presente, se relaciona a la definición de una suerte de "socialismo cristiano" basado en el amor y la solidaridad. Obviamente, si familia y unidad

económica coinciden, este ideal puede realizarse sin tantos conflictos sociales. Sin embargo, el Movimiento no sólo trata de definir el contexto del colono sólo por su pertenencia familiar. Enfáticamente se dirá que el colono tiene una profesión, la de agricultor, que es necesario desarrollar. El colono, se dice, no debe quedar al margen, aislado, de los cambios tecnológicos y, por lo tanto, uno de los objetivos en el mundo sociales convertir la chacra fami1iar en una empresa rentable, eficiente y racional. Esto sólo sería posible si el colono se educa y se convierte en un verdadero agricultor, en una suerte de "profesional" reflexivo y enterado de los cambios modernos. Esto, sin embargo, no podrá lograrse a plenitud sin un cambio real de la estructura social y económica. El énfasis estará puesto en el fortalecimiento del cooperativismo y en la lucha contra el "capitalismo salvaje" que impera en la Argentina en donde los monopolios imponen la ley del más fuerte. La imagen de una sociedad que se ofrece rechaza lo que llaman el "comunismo centralizado deshumanizado" en donde no hay espacios de libertad individual y en donde las pequeñas empresas no pueden existir frente a un Estado omnipresente y voraz.

La lucha contra los monopolios y las empresas internacionales en el agro, particularmente en el algodón, será el caballito de batalla de la concientización política del Movimiento Rural. Los militantes insistirán permanentemente: nosotros, los productores, somos muchos, somos numerosos, las grandes empresas que transforman la fibra son pocas, nuestra oferta aparece dispersa, la demanda se encuentra cada vez más concentrada y esto explica porque en los últimos años ellos se ponen de acuerdo para imponer precios de mercado "injustos". Para combatirlos, se insiste, es necesario organizarse y desarrollar organizaciones gremiales representativas y no sólo un viejo sello como la Federación Agraria Argentina surgida de las luchas sociales de los arrendatarios de la pampa húmeda en la década de 1910. En ese contexto, se sostiene, las armas ilegales de la huelga y las manifestaciones deberían desarrollarse a los efectos de hacer sentir la voz y los reclamos del mundo rural postergado Es importante recalcar que el Movimiento crece, y se fortalece justo en el momento en que la peor crisis de precios, la de 1970, afecta por igual a todos los productores algodoneros del noreste argentino.

Este Movimiento católico confluyó con otra vertiente más secular: la Juventud Cooperativista organizada a través de la Unión Agrícola de Avellaneda. El énfasis en la cooperación como una solución parcial será fácilmente comprendida por los militantes ya que la cooperación sin un movimiento gremial fuerte queda condenada a un mero movimiento económico defensivo. De estas dos organizaciones saldrán, sin excepción, todos los líderes de las Ligas Agrarias en el norte de Santa Fe.

Durante nuestro trabajo de campo en 1973 y 1974, nos hemos cansado de escuchar a los jóvenes que venían de los diferentes cursos del Movimiento Rural

discutir abiertamente estos problemas utilizando como medio privilegiado las celebraciones de la palabra organizadas por el grupo de la Pastoral de la colonia. El énfasis estaba puesto en el compromiso moral de los cristianos en la lucha contra las injusticias y en el necesario compromiso individual y familiar para la construcción de una sociedad más justa. El catolicismo era una suerte de ideología totalizante sino que, además, había que revitalizarlo. El mundo valorativo de los colonos, cristalizado en la chacra familiar como un colectivo solidario, aparecía como un modelo social perfeccionable y deseable.

Es importante señalar que, a partir de 1970, esta radicalización del Movimiento Rural y, sobre todo, después de la creación de las Ligas Agrarias en el Chaco a fines de ese año, comienza a preocupar a los obispos argentinos, tradicionalmente los más conservadores de América Latina. Sin embargo, los obispos del noreste, con la excepción del de Reconquista, aprueban la creación de las Ligas pese a tratarse de una organización "secular" y "profana" que con sus actividades políticas podía desvirtuar los auténticos valores cristianos. Como era de esperar, los conflictos se sucedieron y a mediados de 1972, ya con todas las Ligas formadas en todas las provincias, la asamblea de obispos decide tardíamente retirar al Movimiento Rural del seno de la Acción Católica.

Volvamos al norte de Santa Fe. En los primeros días de abril de 1971, un grupo de productores de diferentes colonias próximas a la ciudad de Avellaneda deciden boicotear la Fiesta Provincial del Algodón. En un comunicado público hacen notar la paradoja de organizar una fiesta de esa envergadura cuando ese cultivo y toda la zona atraviesan por una de las crisis más agudas de su historia. Este proceso agitativo culmina el 13 de agosto de ese mismo año con la creación de la primera Liga Agraria del norte de Santa Fe en la colonia El Carmen, cerca de Avellaneda. A continuación se crea la segunda Liga en la Colonia santa Cecilia. El 31 de agosto se hace la primera reunión zonal en donde además de los delegados de las colonias mencionadas participan miembros de la Juventud Agraria Cooperativista y, detalle sugestivo, los representantes jóvenes que se sientan en el Directorio de la poderosa Unión Agrícola de Avellaneda. En esta reunión, se decide formar una comisión provisoria, que tendrá como objetivo principal impulsar la creación de Ligas en otras colonias. En el documento, podía leerse:

> La solución a los problemas de producción, comercialización y economía vendrán luego de la necesaria unificación de los productores a través de un movimiento gremial que sea del productor, por el productor y para el productor a los efectos de contrarrestar la presión que existe sobre ellos por parte de los monopolios y el gobierno.

La primera acción decidida por los colonos de El Carmen y Santa Cecilia fue de no llenar las planillas del censo de productores agropecuarios de la provincia de

Santa Fe.[7] Ellos consideraban que esa acción era una respuesta justa a la política agrícola del gobierno militar de turno que no tenía en cuenta los intereses y necesidades de los productores algodoneros. Los colonos de Santa Cecilia se reúnen en asambleas y deciden publicar un manifiesto que será difundido en todas las colonias vecinas. En ese documento "liminal" decían:

> Campesinos, los invitamos a unirse a este movimiento gremial para hacer frente a problemas que nos afectan gravemente, como ser: impuestos excesivos, aumento del costo de vida, descapitalización, incertidumbre en los precios de las cosechas y leyes sociales inadaptadas. Campesinos, unámonos, reflexionemos y actuemos.

Las Ligas no tardan en multiplicarse. Las dos originales de agosto son ya once para noviembre de 1971. La primera gran acción de envergadura pública a nivel regional va a ser el boicot del pago del asfalto de la ruta provincial 11. A mediados de ese año, la intervención militar de la provincia había decidido un impuesto de 1000 pesos m/n por hectárea a pagar por los propietarios de campos colindantes con la ruta. Los colonos protestan contra la fijación arbitraria de un precio "ficticio" y llaman a la primera manifestación pública para el 7 de diciembre de ese año en la ciudad de Avellaneda. Alrededor de 4.000 personas participan de esa primera demostración de fuerza. Allí no se protesta sólo por el injusto impuesto sino que, también, se levantan los problemas más generales que afectan a los algodoneros de la zona. Después de esta reunión, el interventor provincial decide rebajar el impuesto en un 60%. Irónicamente, casi dos años después, en el primer número del periódico de las Ligas se escribirá:

> Luego de la multitudinaria demostración, el interventor provincial de turno decidió rebajar la imposición en un 60% aduciendo que se babia calculado mal por un error de las computadoras. Quedaba demostrado que los campesinos sabían calcular mejor que las computadoras provinciales (Cultivando, agosto de 1973: 1).

La primera gran acción había dejado el sabor dulce de la victoria y la certidumbre de que todo era posible. Este éxito fue un gran estímulo para los dirigentes de las Ligas y para los colonos en general. A mediados de 1972 existían en todo el Departamento General Obligado unas veinte ligas. A fines de 1971, las Ligas se proveen del primer estatuto en donde con toda claridad se establecen sus objetivos:

> 1. Asegurar los derechos y beneficios de los agricultores actuando corno instrumentos de control y defensa de sus intereses económicos y

7 Según la ley provincial vigente, después de 1958, todos los productores agropecuarios de la provincia debían registrarse como tales cada año y declarar la cantidad de hectáreas y el número de cabezas de ganado.

> sociales, principalmente de los sectores más necesitados. 2. Fomentar la agremiación de todos los agricultores. 3. Asegurar una toma de conciencia permanente en todos los afiliados sobre los distintos problemas que afectan el desarrollo integral de la familia campesina en lo económico, social, educativo, denunciando las injusticias que se comenten. 4. Lograr el desarrollo integral, la formación, la participación activa con absoluta libertad de decisión del campesinado. 5. Difundir los principios del cooperativismo corno así también la asociación de sus miembros a las cooperativas existentes y la creación de cooperativas de producción y de trabajo. 6. constituir con todos los sectores de la producción un frente amplio en defensa de las maniobras de los monopolios.

De estos objetivos, se desprende cierta ambigüedad y ambivalencia que es necesario puntualizar. La base social de apoyo de las Ligas eran los colonos, los "gringos", los inmigrantes furlanos que colonizaron el norte de Santa Fe. No se trata de un grupo de campesinos tradicionales sino, sustancialmente, de empresas familiares que emplean fuerza de trabajo ajena para la cosecha y que, históricamente, estaban en un proceso de acumulación de capital. Sus problemas económicos no eran los de un campesinado que lucha por la subsistencia o que tiene hambre de tierra. De allí que la categoría "campesino" que se utiliza aparezca como fuera de lugar, como una categoría más apropiada a la caracterización de una buena parte de los algodoneros chaqueños y formoseños. La defensa del cooperativismo era importante ya que las Ligas tenían el apoyo, como ha sido mencionado anteriormente, de la Unión Agrícola y sus miembros eran devotos cooperativistas. No hay que olvidar, también, que algunos dirigentes venían de las filas de la Juventud Cooperativista. Sin embargo, la alusión a la creación de cooperativas de producción y de trabajo sonaba más a "doctrina social de la Iglesia" que a la realidad existente en la zona en donde los arrendatarios o un proletariado rural en lucha por la propiedad de la tierra no existían. El "radicalismo" de las Ligas Agrarias no impidió, en esta etapa, un aumento sustantivo dela participación de cientos de familias de colonos.

¿Quiénes participaban? ¿Quiénes eran sus dirigentes? El trabajo de organización requería una gran dedicación y un esfuerzo que podría ir en desmedro de la atención de la chacra. No es casual, entonces, que los dirigentes, en su inmensa mayoría y con contadas excepciones a nivel local, fueran jóvenes solteros o recién casados. Metafóricamente, estos jóvenes son llamados, todavía, en el mundo colono "los tractoristas de sus padres". Sólo en un caso y uno de los más notables por su afán y devoción, se trataba de un productor sol tero que manejaba con total independencia su explotación. Las Ligas eran, sin lugar a dudas un movimiento de juventud en donde los adultos, los padres, acompañaban sin que hubieran desentonas explicitas hasta ese momento. La lucha de sus hijos e hijas eran bien vista por los padres ya que toda mejora económica era, automáticamente, una

mejora de la economía familiar. De esto se desprende que las Ligas, con buen criterio, insistían en el hecho que la afiliación debía ser familiar y no individual. Esto permitía, asimismo, incorporar a las mujeres evitando no sólo exclusiones de género sino, también, eventuales conflictos generacionales. A nivel local era posible encontrar como delegados a mujeres solteras. Las ligas en 1973 abrieron un frente de trabajo político con las mujeres para impulsar su participación y evitar que de las familias miembros sólo participaran los hombres.

La afiliación familiar y, por lo tanto, el compromiso de todo el "colectivo de trabajo" tenían sus consecuencias prácticas positivas. El joven delegado local o miembro de la dirigencia regional podía quitar horas de trabajo a la chacra sabiendo que su padre o un hermano podían reemplazarlo en los momentos en que su trabajo era requerido con mayor intensidad. Esta relación funcional con desarrollo del ciclo doméstico creo que es importante cuando se trata de describir el modelo organizativo que implementaron las Ligas Agrarias en el norte de Santa Fe.

No hay que olvidar, asimismo, que los jóvenes que hacían sus armas gremiales en las Ligas tenían mejor educación que sus padres y, además, habían participado de los diferentes cursos y seminarios organizados tanto por el Movimiento Rural como por la Juventud Cooperativista. Ningún dirigente regional tenía educación universitaria aunque esta posibilidad existía ya en el mundo colono. Muchos de los hermanos o hermanas de los dirigentes de las Ligas estaban o habían estado en la Universidad. Esta radicalización de la juventud agraria se da, no hay que olvidar, en un contexto de radicalización juvenil más amplio y en un contexto en el que la lucha contra la dictadura militar aparece como legitima a vastos sectores de la sociedad argentina. La crisis política del proyecto original de Orgánica y del golpe de 1966 se babia agudizado. Los militares estaban, para esa época, organizando su retirada y la entrega del gobierno a los partidos políticos tradicionales. El nuevo ambiente politice creado explica el apoyo que las Ligas van a recibir de la poderosa y tradicional Unión Agrícola de Avellaneda. Para muchos dirigentes cooperativistas tradicionales, el fortalecimiento de las Ligas era visto como un aporte para su consolidación institucional frente a la competencia de los intereses privados en la zona, desde Bunge y Born con su desmotadora hasta la fábrica de aceites Vicentin.

Evidentemente, los colonos, por primera vez en su tranquila y provinciana vida rural, pasaban por un periodo de creación y renovación, descubriendo las ventajas de establecer relaciones más estrechas, de frecuentar asambleas y reuniones, de fortalecer relaciones de vecindad y de intercambiar ideas y opiniones sobre sus propias condiciones de reproducción como agricultores y como ciudadanos. Durkheim pensaba que sólo en momentos de efervescencia social se eliminan los egoísmos, los lugares comunes y la tiranía de lo rutinario posibilitando que los actores sociales que participan perciban y sientan que están cerca de realizar sus

ideales. Eso ocurría en Santa Cecilia y en el resto de las colonias del Departamento General Obligado.

Volvamos ahora a nuestra historia lineal de los acontecimientos. Los colonos santafesinos participan el 31 de enero de 1972 de una gran manifestación organizada por las Ligas Agrarias del Chaco en Resistencia, capital de esa provincia. En esa marcha, dos mi1 santafesinos se unirán a casi ocho mil chaqueños en lo que fue la más grande movilización rural del noreste argentino. La repetición no se hizo esperar. El 7 de julio del mismo año las Ligas santafesinas organizan otra gran manifestación en Avellaneda. La respuesta fue, realmente, masiva con la participación de más de cuatro mil personas. Durante el acto diferentes delegados de colonias y miembros de la comisión central insisten sobre la necesidad de rebajar los altos intereses de los créditos bancarios, sobre la urgencia de controlar la importación de fibra y sobre la importancia de que se fijen "precios justos" para el algodón, el lino y el girasol a los efectos de impedir la descapitalización de los productores agropecuarios. Por primera vez, las Ligas reclaman del gobierno militar el levantamiento del estado de sitio vigente y el respeto a los derechos de reunión. Asimismo, manifiestan su solidaridad con los productores azucareros de la zona de Villa acampo en el norte de Santa Fe. Estos productores, también de origen furlano en su mayoría, tenían una deuda impaga de la cosecha del azúcar de 1968 con el gobierno provincial propietario del Ingenio Arno. Las Ligas exigen el pago inmediato y la fijación de un precio más alto para la próxima zafra.

Los algodoneros se movilizan, posteriormente, en apoyo a los productores azucareros y deciden, ante el silencio del gobierno, la organización de una huelga y una marcha sobre la ciudad de Villa Ocampo para el 8 de septiembre del mismo año. La policía provincial envía refuerzos a esta ciudad y se hace presente una compañía de la Guardia Rural conocida por su brutalidad. Los colonos serán atacados en el momento en que se reunían frente al Ingenio Arna y muchos de ellos serán heridos. Aparentemente, las marchas triunfales y pacificas habían llegado a su fin. A partir de este incidente, se desata en todo el norte de santa Fe una campaña de represión tendiente a impedir toda reunión de las Ligas y, especialmente, a nivel de las colonias. El gobierno provincial temía la expansión de las Ligas por toda la provincia y estaba dispuesto a no permitirlo. Como ejemplo puedo relatar un incidente a comienzos de octubre en la colonia de Santa Cecilia que, según mi información, se repitió regularmente en otras colonias. La Liga de Santa Cecilia llamó a una reunión en donde participaría el hijo de un colono, estudiante da abogacía, que informaría sobre la situación política del país. La policía llega, suspende la reunión e interroga a todos los participantes. Al día siguiente, todos los participantes debían concurrir a Avellaneda a los efectos de ampliar las declaraciones de la víspera. El estudiante consiguió huir aprovechando la oscuridad y la confusión. Los colonos, valga la pena recordar, habían acordado con anterioridad que negarían su presencia y así lo hicieron.

En respuesta a esta represión y para reafirmar sus demandas las Ligas decidieron organizar una nueva manifestación para el 19 de octubre en la ciudad de Avellaneda, convertida para esa época en la arena política del movimiento. Veamos la descripción de lo sucedido en el comunicado de las Ligas del mismo día:

> En el día de la fecha hemos realizado la anunciada asamblea de productores para tratar los problemas que nos afectan. Desgraciadamente parece que para algunos esto es un delito, porque inmediatamente después de comenzado el acto con el Himno Nacional, la policía local, ayudada por la Guardia Rural "Los Pumas" intentó disolver la Asamblea empleando bombas de gases y garrotes en forma salvaje y brutal. El resultado de esta acción represiva es de varios agricultores heridos y otros detenidos encontrándose, entre ellos, un sacerdote. Acaso reclamar precios justos para nuestros productos, solución definitiva para nuestros problemas, ¿es un delito? Parece que para el gobierno sí, porque a través de la policía nos ha tratado peor que a delincuentes. Y lo que más nos duele es que aquellos que siempre han vivido del impuesto que paga el pueblo y que en todo momento nos manifestaron estar de acuerdo con nosotros, nos referimos a muchos policías de las colonias, nos hayan atacado y hayan procedido como lo hicieron, de una manera tan cobarde. Los que iniciaron el desorden fue la policía con los palos y los gases, la que responde a un gobierno que defiende más a los monopolios que al pueblo trabajador.

Este incidente fue el punto culminante de la escalada entre las Ligas y el gobierno provincial. A partir de noviembre se abre un periodo de calma relativa ya que las elecciones presidenciales para marzo de 1973 pasan a ocupar la escena política regional. Las Ligas, aunque no de una manera clara y explícita, recomiendan el voto del Frente Justicialista de Liberación Nacional dominado por el Partido Justicialista. Esta "recomendación" no deja de crear ciertos problemas a nivel local ya que muchos colonos tradicionalmente votaban a la Unión Cívica Radical. Muchos colonos en Santa Cecilia rechazaron el voto al Frente por "razones religiosas" ya que, argumentaban, durante la última presidencia de Perón se llegaron a quemar iglesias o par "razones económicas" porque el peronismo nunca se ocupó de los reclamos de los agricultores. Esto se reflejó claramente en las mesas en donde votaron los colonos de Santa Cecilia en donde el Frente sólo ganó por veinte votos. En la comuna de Avellaneda, sin embargo, el Frente ganó llevando como uno de los candidatos principales al gerente de la Unión Agrícola.

La cosecha de 1973 fue excelente y con precios muy buenos. Esta nueva situación económica y el interregno político creado por el triunfo del Frente al nivel nacional trajo la calma al norte de Santa Fe. El nuevo gobierno nacional asumió el 25 de mayo y a partir de agosto, mediante la Secretaría de Agricultura y Ganadería de la

Nación, se trata de implementar un pacto social con los productores agropecuarios conocido como "el acta de compromiso del Estado y los productores para una política concertada de expansión agropecuaria y forestal". Las medidas sugeridas en el acta fueron muchas y de lo más variadas pero las que llamaron la atención a las Ligas fueron, especialmente, las siguientes: la redistribución de los "latifundios" improductivos, privados o públicos, a los "hombres de la zona", una política de precios relativos que permita una adecuada planificación de la producción y que se establecerá sobre "bases justas y mediante el criterio de costo más utilidad razonable y serán anunciados al iniciarse los trabajos de la campaña anual", una corrección de la comercialización que tienda a fortificar "la organización cooperativa entre productores", un cambio de política fiscal que estimule la producción mediante la aplicación del impuesto sobre la renta potencial que permitirá transferir:

> La presión impositiva sobre los productos al capital tierra en función de la capacidad potencial de producción, las tasas de interés de los créditos al sector agropecuario serán equivalentes a los más bajos del sistema bancario y, finalmente, se afirmaba que 1s1 e prestará la mayor atención al desarrollo de una política destinada a liberar al productor agropecuario de la estructura minifundaria posibilitando que el trabajo productivo genere ingresos suficientes para una vida digna, mediante un programa de colonización, incorporación y distribución de tierras, la creación y el mantenimiento de unidades de carácter familiar y el desplazamiento de la frontera agropecuaria (Acta de compromiso, Anteproyecto 1973).

Este programa recogía, sin lugar a dudas, algunos de los reclamos de las Ligas Agrarias en su conjunto. Desde fines de agosto y hasta fines de octubre se decide que cada colonia discuta el Anteproyecto. La respuesta en santa Cecilia fue positiva como en la inmensa mayoría de las colonias. El 27 de octubre la Comisión central envía al gobierno un telegrama en donde se anuncia la respuesta positiva. A los efectos de no confundir aceptación con pasividad, las Ligas santafesinas organizan una manifestación para el 31 de octubre con el propósito de presentar sus demandas al gobernador de la provincia surgido del Frente. El gobernador asiste a esa reunión. En esta ocasión, a las demandas tradicionales sobre precios, créditos e impuestos se suma el de la tierra. Por primera vez, los colonos del Departamento 9 de Julio asisten a la reunión y presentan una lista de campos subexplotados que podían expropiarse. Es necesario recalcar que todos estos campos estaban fuera del Dorsal Agrícola y que, en consecuencia, la expropiación en si no era una demanda de las Ligas originales. Esta presión sobre la tierra, sin embargo, no deja de pasar desapercibida.

Pese a la respuesta positiva, las escaramuzas con el nuevo gobierno democrático continúan. El gobierno babia creado una Comisión del Algodón con representantes

de todos los grupos del sector algodonero, incluidas las Ligas Agrarias. Las Ligas insisten en que era necesario tener un precio indicativo para antes de que comience la campaña de 1974. El gobierno decide dar un aumento del 10% argumentando que el nivel de precios era ya alto en la campaña precedente en donde se había alcanzado un récord de precio relativo. Las Ligas expresan su desacuerdo y organizan una huelga de entrega de algodón nacional para los días 25 y 26 de enero de 1974. El gobierno, con el propósito de impedir la huelga, decide el día 24 dar otro aumento del 10%. Las Ligas, sin embargo, mantienen el paro que se caracterizó por su unanimidad en todas las provincias algodoneras del noreste. En el número del periódico de las Ligas publicado después de la huelga, se puede leer:

> Pero, compañeros, ¿por qué este paro? Desde octubre del año pasado venimos insistiendo en la necesidad de una política de precios nacional que contemple los intereses de todos los sectores, especialmente de los pequeños y medianos productores que han sido los más golpeados los últimos años. Ante el resultado negativo decidimos parar. Este paro no significa que renunciamos a seguir colaborando, a seguir integrando toda comisión que haya que integrar o a seguir golpeando todas las puertas que haya que golpear. Creemos que el agricultor dispone de diversos mecanismos de defensa y que debe hacer escuchar su voz utilizando todos los medios legales y en toda democracia un paro es una medida legítima y aceptada. Defender los intereses de los pequeños y medianos productores, exigir un precio justo que permita la modernización y tecnificación del campo y reclamar una política nacional planificada es estar en el camino de la reconstrucción y de la liberación. (Cultivando 1974: 43).

Las luchas de 1974 y 1975 tendrán el mismo tono. Las Ligas persisten en el tipo de demandas económicas centradas en el precio de los productos agropecuarios. Consolidado el precio del algodón, las movilizaciones de 1975 estarán centradas en el girasol. A principios de ese año, conjuntamente las Ligas del Chaco y de Santa Fe hacen una huelga de entrega de girasol. Esta huelga es efectiva pero con ciertos costos: un camión quemado en el Chaco y las rutas de Santa Fe pobladas de "miguelitos" con las consabidas pinchaduras. Las Ligas impulsarán un frente de acción conjunta de defensa del girasol en el cual toman parte las cooperativas junto con los industriales y obreros aceiteros. El objetivo de este frente era impedir que el girasol saliera de la zona reclamándose que debería procesarse íntegramente en los lugares cercanos de producción. Sin embargo, el contexto político cambió radicalmente luego de la muerte del Presidente Perón en julio de 1974. Los conflictos políticos y armados se aceleran y con ellos la represión gubernamental. Las Ligas Agrarias santafesinas no saldrán indemnes de este proceso. En enero de 1976, algunos de sus dirigentes son puestos a

disposición del Poder Ejecutivo y luego del golpe de estado de ese año dos de sus dirigentes engrosarán la larga lista de desaparecidos. La desarticulación del movimiento es total para mediados de 1976. El refugio de muchos de los dirigentes locales será el movimiento cooperativo, en otras palabras, la vuelta a los cauces "normales" de participación.[8]

Esta presentación cubre la historia política de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe. Desde su fundación y hasta mediados de 1975 cuarenta y cuatro Ligas fueron formadas y en su momento de auge tuvieron 1.400 familias afiliadas. Los cálculos que los dirigentes tenían de su representatividad, entre un 40 y un 60% de las familias de agricultores del norte de Santa Fe, específicamente en el Departamento General Obligado, fue correcto ya que en el censo de 1960, en dicho departamento había 2.200 explotaciones entre 25 y 100 hectáreas. La crisis de 1975 y 1976 no sólo se debe explicar por el aumento de la represión sino, también, por ciertas características sociales de los colonos. Veamos esto más de cerca.

Durante nuestro trabajo de campo en santa Cecilia, desde comienzos de 1973 hasta mediados de 1974, el entusiasmo inicial había decaído sensiblemente. Una de las líneas de clivaje pasó por la dimensión religiosa. Muchas familias dejaron de participar en enero de 1973 por lo que consideraban como una excesiva politización de la Comisión Central de las Ligas y, por lo tanto, por el alejamiento de los propósitos iniciales del Movimiento Rural. Este conflicto no fue abierto y no hubo, por lo tanto, una oposición a las Ligas.[9] El peso de los sacerdotes tradicionales y sobre todo del obispo de Reconquista que nunca dio su apoyo a las Ligas sirvió para neutralizar el grupo de familias más próxima a la Iglesia oficial. La discusión, además, se trasladaba a un plano más teológico: si el discurso del catolicismo es el del amor y de la solidaridad, ¿cómo era posible que los dirigentes de las Ligas hubieran traído la violencia a un espacio de paz y orden? Aunque se reconociera la cuota de violencia de la policía y de la dictadura militar se pensaba que la respuesta no podía ser más violencia y con actos públicos que podían ser vistos como una provocación por parte de los colonos. Otro clivaje fue específicamente politice como ya ha sido mencionado anteriormente. Aunque las Ligas nunca fueron parte del Frente Justicialista, muchos colonos veían con escepticismo el apoyo indirecto al nuevo gobierno y, sobre todo, cierta colaboración con las tendencias de izquierda del Partido Justicialista.

---

8 Es importante recalcar que la comisión actual de la Unión Agrícola de Avellaneda tiene en su seno a muchos colonos que fueron socializados en el trabajo gremial de las Ligas Agrarias. su presidente es un caso claro: dirigente activo de las Ligas, encontró en la cooperativa un 'refugio' para su compromiso social y económico.

9 Bartolomé analiza en profundidad las distintas divisiones que sufrió el Movimiento Agrario de Misiones. Las causas fueron, fundamentalmente, por discrepancias políticas con la conducción radicalizada (1982:42).

Otro de los clivajes estaba mucho más cerca de las estrategias económicas de comercialización de los colonos. Como es obvio, no todos los colonos entregan toda su producción a las cooperativas. Los acopiadores y las desmotadoras privadas no han desaparecido de la zona y muchos productores tienen con ellos una larga relación de clientela. Creo que no cometería una injusticia si dijera que los colonos que se fueron separando o que nunca pertenecieron a las Ligas eran los más cercanos a la Iglesia oficial que rechazó a las Ligas, los que votaban a la Unión Cívica Radical y los que mantenían un vínculo más estrecho con el sector capitalista privado de comercialización. Las Ligas fueron, en gran medida, un movimiento de la juventud agraria en un contexto de radicalización y alta participación política de la juventud política urbana. El Movimiento Rural de la Acción Católica jugó en este proceso un rol articulador clave. El clivaje generacional se acentuó cuando la representación se hizo más intensa. Desde comienzos de 1975, los padres de los colonos jóvenes fueron cada vez más reticentes con su apoyo y solidaridad.

El aislamiento de la Comisión Central de las Ligas quedó en evidencia en el momento en que sus dirigentes más representativos fueron detenidos ya que no hubo ningún movimiento masivo de protesta. Para muchos colonos, la represión fue percibida corno una respuesta a la radicalización política individual. Esto explica, en gran parte, no sólo la derrota y desaparición de las Ligas, sino la imposibilidad de que en la actualidad puedan ser reorganizadas. Sus dirigentes menos radicales encontraron en la participación cooperativista una suerte de refugio temporario que, con el correr de los años, se hizo permanente. La vuelta a la democracia en 1983 permitió que algunos de sus afiliados volvieran a la militancia política y lo hicieran a través del Partido Justicialista. En las elecciones de 1986, la comuna de Lanteri fue ganada por este partido, llevando en su lista a viejos militantes de las Ligas Agrarias.

Sin embargo, en todo este proceso muchos colonos, y no sólo los jóvenes más comprometidos, se sintieron, por primera vez, "participantes de su propio destino". Crear una nueva organización desde la nada, desplazar a la vieja Federación Agraria de todo el norte de Santa Fe y discutir de igual a igual con dirigentes políticos provinciales y nacionales fueron logros nada despreciables. Todo esto parecía una ilusión a comienzos de 1970. El tipo de organización, descentralizada y democrática, creó a nivel de cada colonia y a nivel comunal condiciones políticas inéditas en la zona. Las decisiones de las Ligas eran tomadas democráticamente en un largo proceso de discusiones en la base y con asambleas permanentes de delegados. Este modelo de organización social creó condiciones de participación femenina muy importantes. En esos largos y difíciles años, las Ligas se convirtieron en un fenómeno nacional y, en consecuencia, los colonos pasaron a discutir no sólo sus problemas vecinales, de caminos o de la fiesta patronal o del club de fútbol, sino también aspectos centrales de la política

agraria nacional que condicionaban su presente y su futuro, en tanto productores agropecuarios. Las Ligas permitieron esa toma de conciencia creando un nuevo código para interpretar su situación socia1 y económica y permitiendo, aunque más no fuera temporalmente, su incorporación activa en la vida política nacional sin la intermediación burocrática de las organizaciones tradicionales agraristas. Volver a la zona catorce años después y encontrar a muchos de los jóvenes al frente de las chacras de sus padres, casados, establecidos y con hijos, permite tener una perspectiva histórica diferente.

No se trata de colonos que sólo hablan de sus tractores, de los nuevos arados o de la próxima cosechadora mecánica de algodón que esperan con ansiedad. Su participación política anterior les ha dejado el gusto de hablar de pol1tica nacional, de precios, créditos y comercialización, y el sentimiento profundo que la democracia genera condiciones sociales de discusión que hay que defender, Muchos emigraron a las ciudades y no volverán al campo. Muchos experimentaron la crisis de la época de los créditos indexados y tuvieron que dejar las chacras. Hay el convencimiento de que todo hubiera sido diferente si en aquellos años la organización de las Ligas hubiera ayudado a consolidar esa democracia tan efímera. Creo que no todo fue en vano.

Referencias citadas

Archetti, Eduardo y Kristi Anne Stolen. 1976. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aíres: Siglo XXI.

Bartolomé, Leopoldo. 1982. Base social e ideología en las movilizaciones agrarias de Misiones entre 1971 y 1975 Emergencia de un populismo agrario. *Desarrollo económico*. (22): 25-26.

Bordarampé, A. 1948. "Análisis estadístico de los precios de la fibra de algodón argentino", IV Congreso Algodonero Argentino. Buenos Aires (mimeografiado).

Dalessio, Néstor. 1969. Chaco: un caso de pequeña producción campesina en crisis. *Revista Latinoamericana de sociología*. (2): 384-409.

Ferrara, Francisco. 1973. *¿Qué son las Ligas Agrarias?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Gallo, Ezequiel. 1970. "Agricultural Colonization and society in Argentina. The province of Santa Fe; 1870-1895". Tesis, University of Oxford. Oxford.

Slutzky Daniel. 1974. *Diagnóstico de la estructura social de la región NEA Tendencia y distribución de la tierra en la región NEA*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones.

Stagno, Horacio y John Steele. 1968. *Estimaciones de costos y retornos para la producción de algodón con tracción animal y mecánica*. Chaco: INTA Saénz Peña.

La familia matrifocal en los sectores marginados: desarrollo y estrategias adaptativas[1]

Leopoldo J. Bartolomé[2]

1 Publicación original: Bartolomé, Leopoldo 1984. La familia matrifocal en los sectores marginados. Desarrollo y estrategias adaptativas. *Runa* (14): 23-49. Agradecemos a *Runa* su autorización para republicar este artículo
Leopoldo Bartolomé (1942-2013) se graduó de antropólogo en UBA y obtuvo su doctorado en Madison, Wisconsin, Estados Unidos. En su tesis doctoral analizó las condiciones étnicas, socio-económicas e históricas de la colonización ucraniana y polaca en Misiones (nordeste) dedicada a la producción de la yerba mate y el té (*Los colonos de Apóstoles*. Posadas, Editorial Universitaria, 2000), y su vinculación con el movimiento de las Ligas Agrarias y el Movimiento Agrario de Misiones (ver Archetti, esta sección). Su colega y con-provinciana Gabriela Schiavoni nos explica que, "Arraigado en la situación empírica de las poblaciones ribereñas pobres de la ciudad de Posadas (provincia de Misiones), este artículo dialoga con la literatura latinoamericana sobre marginalidad urbana de la década del ochenta. A semejanza de otras contribuciones del autor –figura clave del desarrollo de la disciplina en Argentina y en Misiones, desde 1970 hasta comienzos de este siglo– el razonamiento exhibe la fertilidad del enfoque antropológico-social, dando cuenta de los fenómenos en términos de configuraciones de lazos sociales, sin apelar a determinismos culturales. La matrifocalidad es vista como una estrategia tendiente a estabilizar grupos domésticos de geometría variable. Asimismo, este trabajo señala el desplazamiento del autor desde los temas rurales de la colonización agrícola de Misiones hacia los tecnológico-sociales relativos a la relocalización humana por grandes obras" (2020). Desde mediados de los años setenta. Bartolomé encabezó el equipo social de la Entidad Binacional Yacyretá para la realización de esta represa hidroeléctrica sobre el Río Paraná, y la consiguiente reubicación de la población ribereña (Posadas y Encarnación). Acompañado por Denis Baranger, Carlos Toshio Okada y Carlos Herrán, en 1974 creó de la primera Licenciatura en Antropología Social que permaneció hasta la actualidad y, desde 1994, la primera Maestría en la especialidad. Ver Bartolomé (org.) *Argentina: la enseñanza de la antropología social en el contexto de las ciencias antropológicas* 2010 (http://www.ram-wan.net/html/documents.htm). Agradecemos la colaboración de Gabriela Schiavoni para esta reconstrucción. Complementar con secciones 5 (J.C. Radovich y A. Balasote), 6 R. Abínzano, 7 (G. Schiavoni, P. Schamber), 8 (A.M.Gorosito Kramer) y 10 (B. Renoldi).

2 Entidad Binacional Yacyretá, Dirección de Coordinación y Universidad Nacional de Misiones.

Introducción

El propósito de este trabajo es el de considerar algunas de las características organizacionales y de funcionamiento de la familia matrifocal, tal como ésta se presenta en sectores sociales marginados y, más específicamente, en el contexto social y económico de las áreas periféricas de una ciudad del Noreste argentino. Esta consideración tiene particularmente en cuenta la problemática especial que presentan estas familias, desde el punto de vista de su incorporación a programas de acción orientados hacia el mejoramiento de las condiciones de vida de los sectores social y económicamente marginados, o a compensar las consecuencias de procesos exógenos (relocalizaciones) que afectan sus esquemas de subsistencia e inserción ecológica Si bien el caso que aquí se analiza corresponde a los pobladores de las zonas ribereñas de la ciudad de Posadas (Provincia de Misiones), que deberán ser desplazadas de sus actuales asentamientos como consecuencia de la construcción de la Represa de Yacyretá y el consiguiente embalse de las aguas del río Paraná, los aspectos organizacionales y patrones de acción involucrados tienen suficiente generalidad como para trascender dichas especificidades y constituirse en aportes para la comprensión de este fenómeno en otros contextos y ámbitos geográficos. Similares consideraciones caben con respecto a la posible instrumentación de esos conocimientos en programas de promoción social que se desarrollen con poblaciones de estas características.

Al hablar de familia matrifocal, me estoy refiriendo a un tipo de organización familiar frecuentemente encontrada en asociación con condiciones de marginación y pobreza, y que se caracteriza por los siguientes elementos estructurales: (a) la unidad doméstica consiste en una mujer y sus hijos teniendo estos últimos a menudo diferente progenitor; (b) algunas de las hijas adultas que residen con la madre pueden tener a su vez hijos sin padre residente; (c) la presencia masculina en la unidad doméstica es inestable y laxamente articulada con el funcionamiento del grupo doméstico, contribuyendo sólo en forma temporaria y parcial a la subsistencia económica del mismo; y (d) si bien durante su permanencia estos hombres pueden desempeñar todas las conductas correspondientes a los roles de marido/padre, existe por lo general un consenso implícito de que este arreglo es temporal y diferente al de un "matrimonio verdadero" (Harris 1971: 501, González 1970). La vigencia de la familia matrifocal ha sido abundantemente documentada en estudios realizados en contextos de economía de plantación particularmente en el Caribe y América Central (Eames y Goode 1973) y en áreas de pobreza urbana (Moynihan 1965), asociándose por lo general con condiciones de deprivación social e incertidumbre económica, factores que en opinión de algunos autores inducirían a que tanto hombres como mujeres rechacen las uniones permanentes en razón de su alto riesgo (Roberts 1980: 217).

La familia matrifocal no constituye necesariamente una forma patológica e inestable de organización familiar y puede ser considerada como una respuesta adaptativa frente a la inseguridad generalizada que caracteriza las circunstancias vitales de estos sectores poblacionales. Roberts (1980: 217) señala que en las investigaciones por él efectuadas en asentamientos ilegales de Guatemala, casi el 60% de las parejas vivían en uniones de hecho, sin que en promedio esos matrimonios resultasen más inestables que los "legales". A pesar de ser fuertemente católicos, sus informantes rechazaban el casamiento legal por las complicaciones y gastos que dicha condición acarrearía en caso de separación. Curiosamente, eran las mujeres supuestas víctimas de esta situación quienes se manifestaban más reacias a asumir compromisos permanentes bajo las condiciones de incertidumbre en que vivían. De hecho, la presencia de familias matrifocales no implica necesariamente un alto porcentaje de familias incompletas, es decir, en las que esté permanentemente ausente el rol conyugal masculino. Larissa Lomnitz (1978: 103), hablando de una barriada mexicana, subraya la facilidad con que se recomponen las parejas de las que, por cualquier causa, deserta el hombre. Por lo común, la mujer queda con sus hijos y no tiene mayores dificultades para unirse a otro hombre y que éste acepte sus hijos del anterior matrimonio.

Por otra parte, es necesario distinguir entre familias incompletas, generadas por muerte o deserción del hombre y en las que la mujer asume el rol de jefe del hogar en forma relativamente permanente, y la presencia de un patrón de familia matrifocal. En el primer caso, nos encontramos frente a una configuración o conformación especial del grupo doméstico, resultante en muchos casos de factores demográficos y biológicos. En el segundo caso, nos encontramos frente a un patrón de comportamiento asociado con un conjunto de normas y valores específicos, que pueden inclusive no manifestarse en la composición de los grupos domésticos en un determinado corte temporal. Muchas unidades que presentan "jefe masculino" enmascaran familias matrifocales, y vice versa, muchas familias con jefes femeninos no responden al patrón matrifocal.

Marvin Harris (1971: 502) apunta que las condiciones objetivas que favorecen el desarrollo de un patrón de matrifocalidad, son las siguientes: (l) que tanto hombres como mujeres carezcan de recursos y propiedades significativas pasibles de control monopólico; (2) que el trabajo asalariado constituya una alternativa abierta a ambos sexos; (3) que los salarios pagados a las mujeres sean comparables a los pagados a los hombres; y que (4) los salarios masculinos resulten insuficientes para asegurar en forma continuada la subsistencia de una mujer y sus hijos. Por supuesto, estas son condiciones muy generales que demandan numerosos caveats. Entre otras cosas, por ejemplo, un factor decisivo puede ser la relativa estabilidad de los salarios femeninos vis-á-vis los masculinos, antes que la simple cuantía de esos salarios. Estas son condiciones que se dan muy frecuentemente en economías en las que el mercado laboral masculino está sujeto a marcadas

fluctuaciones periódicas, como es el caso de las plantaciones y de las economías urbanas vinculadas muy estrechamente con los ciclos agrícolas. Dado que el patrón de matrifocalidad aparece íntimamente asociado con condiciones de escasez de recursos y de incertidumbre generaliza acerca de la provisión de los requisitos materiales para la subsistencia; condiciones a las que suele calificarse como de "marginalidad" o de "marginación", conviene precisar el significado de esos conceptos. El término marginalidad fue acuñado en la década del cincuenta, con particular referencia al fenómeno de la proliferación de asentamientos ilegales (villas miserias, favelas, pueblos nuevos, cantegriles, etc.) en los principales centros urbanos de América Latina En su gran mayoría, los pobladores de estos asentamientos fueron inmigrantes rurales atraídos a las ciudades por las posibilidades reales y ficticias que ofrecían los procesos de industrialización iniciados por muchos países de la región. Sin embargo, esas industrializaciones se mostraron incapaces de absorber a gran parte de esos inmigrantes dentro del mercado laboral formal, dando lugar al surgimiento de economías "informales" y a la perpetuación de sectores urbanos excluidos del acceso a viviendas adecuadas, servicios, y participación en la vida política regular.

Si bien no es ésta la oportunidad para internarse en la polémica teórica generada en torno a este concepto, cabe señalar que este fenómeno fue y es interpretado fundamentalmente desde tres perspectivas relativamente contradictorias entre sí, por lo menos en lo que hace a las conclusiones que se derivan de las mismas. El primero de esos enfoques considera a la marginalidad como una resultante de la asincronía entre un proceso acelerado de urbanización y un proceso más lento y errático de desarrollo económico y social. Esta interpretación motorizó gran parte de los programas asistenciales y de promoción social puestos en práctica en muchos países, con el objetivo de promover la integración de esos sectores a las respectivas sociedades urbanas nacionales (Vekemans y Giusti 1969: 70). El segundo enfoque se entronca de cierta forma con la concepción de una "cultura de la pobreza" formulada por el antropólogo O. Lewis, y enfatiza el componente normativo-cognitivo diferencial que cristaliza en los sectores marginados, tornando autoperpetuante su condición de tales. Otros autores, como Nun (1969) y Quijano (1973), vinculan la marginalidad con las características del desarrollo capitalista dependiente en América Latina y sostienen su irreversibilidad bajo esas condiciones. El mismo concepto de marginalidad ha sido cuestionado por no reflejar con justezas las características de este fenómeno. Janice Perlman (1976), al disputar lo que llama el "mito de la marginación", sostiene que lo que tiene lugar en realidad es un proceso sistemático de exclusión de los pobres del acceso a ingresos y servicios públicos adecuados.

En otras palabras, la pobreza urbana no es el resultado de una marginación o de una falta de integración, sino el producto de condiciones socioeconómicas que torna "funcional" la exclusión de amplios sectores poblacionales, convirtiéndola

muchas veces en requisito para la viabilidad del funcionamiento de la economía central Por otra parte, esta exclusión no implica necesariamente una exclusión del mercado de bienes de consumo y de hecho es promovida la participación de los pobres en ese mercado. De allí la (para muchos) "asombrosa" presencia de televisores, heladeras, etc. En las viviendas precarias de las villas miserias, y que suele ser señalada para ilustrar la supuesta irracionalidad de los pobres. Las raíces de este fenómeno son destacadas por John Wells (1976), quien señala que, para el caso del Brasil, la escasez de la inversión en el consumo colectivo (escuelas, servicios públicos, etc.) posibilita liberar cuantiosos recursos para la producción y para el consumo privado.

Cualesquiera sean las causas de la marginalidad urbana, esta se manifiesta estructuralmente en la carencia de articulación formal con el sistema de producción industrial, en la inestabilidad ocupacional y consiguiente incertidumbre en los ingresos, en la existencia de diversos bloqueos para el acceso a recursos societales críticos (crédito, vivienda, etc.) y en el plano vivencial, en una generalizada inseguridad social y económica. Si bien estas condiciones son más manifiestas en los grandes centros urbanos e industriales, se ponen igualmente de manifiesto en los centros urbanos provinciales (Roberts 1980: 248) que operan como receptores a veces transitorios y otras definitivos de inmigrantes provenientes de su propio hinter land. Si bien la marginalidad no es privativa de los países subdesarrollados, en estos la marginalidad asume características mucho más intensas, en ausencia de mecanismos efectivos de seguridad social y en presencia de marcadas disparidades en la distribución de los ingresos. Así se configuran las condiciones para la constitución de un tipo especial de marginalidad, que combina la exclusión estructural con el pauperismo y da lugar al surgimiento de lo que Larissa Lomnitz (1978: 19) llama marginalidad de pobreza.

Estas condiciones de marginación y pobreza conforman el contexto de análisis para las familias matrifocales, ya que concurren a explicar tanto su génesis, como su desarrollo y estrategias de supervivencia. Como he afirmado anteriormente, el patrón de matrifocalidad puede ser considerado como una respuesta adaptativa ante el conjunto de restricciones y oportunidades generadas por la situación de marginalidad. Por estrategia adaptativa me refiero al conjunto de procedimientos, selección y utilización de recursos, y tendencias en la elección de alternativas, puestas de manifiesto por una determinada unidad a lo largo del proceso de satisfacer sus necesidades básicas y hacer frente a las presiones del medio (Bennett 1971: 16). En el caso que me ocupa, este concepto es asimilable al de Estrategia Familiar de Vida desarrollado en los estudios sociodemográficos que toman las familias y no el individuo como unidad (Torrado 1982: 3).

Frente a las condiciones de marginalidad de pobreza, los individuos recurren a todos los recursos culturales y sociales de que dispone, generando patrones

específicos que pueden ser estudiados como estrategias adaptativas. Estas estrategias adaptativas se inscriben dentro de "nichos" específicos que el ecosistema urbano provee. El objetivo común es el de minimizar la inseguridad, reducir la incertidumbre y maximizar la utilización de los escasos recursos disponibles. Tanto los individuos como los grupos domésticos asumen estos objetivos y generan "economías paralelas" que, frecuentemente, comienzan al final de las cadenas tróficas del ecosistema urbano central. Se utilizan los desperdicios, se reciclan productos desechados por los sectores prósperos, se multiplican las ocupaciones, se amplían las redes de intercambio, se generan nuevas formas de agrupamiento, se multiplican y diversifican hasta el infinito las redes minoristas de comercialización, etc. Estos son, en resumen, los recursos con que cuentan los marginados para sobrevivir y aún para mejorar su situación.

Estos son los parámetros para el funcionamiento de las familias "marginadas", y resultan igualmente válidos para el caso de las familias con jefe femenino, respondan o no a un patrón matrifocal. La ausencia o inestabilidad de la presencia masculina agrega un factor adicional de incertidumbre; factor que debe ser compensado mediante ajustes en la estrategia adaptativa. La comprensión de la especificidad de las estrategias adaptativas de estas unidades familiares, resulta clave para la adecuación de acciones que, de alguna manera, modifiquen la trama y los anclajes de las redes de supervivencia "tejidas" por estas familias. Como analizaré más adelante la magnitud del impacto que las acciones de intervención (cualquiera sea el objetivo que éstas persigan) tengan sobre las familias de jefes femeninos, depende en gran medida del estadio del ciclo de desarrollo en que se encuentren las mismas. El tener en cuenta todos estos aspectos resulta particularmente crítico cuando la intervención no tiene alternativa en el status quo, es decir, cuando no existe la opción por no intervenir. Tal es la situación que se plantea, por ejemplo, con la población objeto de este análisis, ya que la construcción de la Represa de Yacyretá implica inelectablemente el abandono de sus actuales nichos adaptativos.

La familia matrifocal en Posadas

La ciudad de Posadas, capital de la Provincia de Misiones, está localizada sobre las márgenes del río Paraná, en una zona de clima subtropical moderado sobre el que influyen los vientos del sur y del este. En 1980 su población era de 139.941 personas, concentradas en un casco urbano relativamente pequeño y denso, rodeado por una amplia faja urbana de baja densidad. El casco se recuesta sobre el río en un lugar de altas barrancas, mientras que hacia el oeste y el este se suceden costas bajas e inundables. Se trata de un centro urbano vinculado fundamentalmente a las actividades comerciales y de servicio, con escasas actividades industriales de alguna importancia. Las pocas industrias que exceden

el nivel artesanal están vinculadas al procesamiento primario de productos agroforestales, especialmente de la madera (aserraderos, fábricas de aglomerados, etc.). De particular significación resultan asimismo las actividades relacionadas con el tráfico fronterizo con la vecina República del Paraguay.

En las últimas décadas la ciudad vivió su acelerado proceso de crecimiento poblacional, alimentado tanto por su interior rural, como por inmigrantes provenientes del país vecino. Estos se asentaron fundamentalmente en la faja de tierras bajas que bordean la ciudad y en las escarpadas barrancas próximas al casco urbano. Este patrón de asentamiento estuvo y está condicionado por una serie de factores que hacen al ecosistema socioeconómico urbano, entre los que pueden mencionarse: (a) disponibilidad de tierra no utilizada por su condición anegadiza o escarpada, (b) cercanía a las fuentes formales e informales de trabajo, (c) proximidad a posibles fuentes de materiales de desecho pasibles de ser reciclados y utilizados (fábricas de terciados, aserraderos, frigoríficos, basurales, etc.), (d) posibilidad de acceso secundario a menudo en forma ilegal a la red de servicios públicos (agua, electricidad, transporte, centros sanitarios, etc.), y por último, aunque no por ello de menor importancia, (e) proximidad al río, fuente de innumerables recursos para el desarrollo de una economía informal.

Los residentes en estas áreas marginales se articulan con la economía urbana básicamente a través del inestable mercado laboral generado por la industria de la construcción y por el transporte de mercaderías predominando entre los hombres la ocupación de albañiles, casi siempre complementada por la inserción en un amplio sistema de ocupaciones circunstanciales y servicios varios denotadas por el término "changas". Las mujeres, por su parte, se desempeñan fundamentalmente en actividades de servicio doméstico y en la provisión de otros servicios personales. Tanto el sistema de changas como el del servicio doméstico atienden en forma "económica" diversas necesidades de los estratos medios y altos, posibilitando para los mismos un nivel de vida más elevado que el que sería posible de no existir el sector marginado que provee esos servicios. Por otra parte, la gran mayoría de esta población marginada vive en asentamientos ilegales construidos en tierras públicas o privadas, habita en viviendas precarias con poco o ningún acceso a los servicios públicos básicos (Entidad Binacional Yacyretá 1981) y como consecuencia, su presencia implica muy bajos costos para el sistema urbano en relación a las funciones que atienden y tendrían costos de oportunidad mucho más elevados. Si bien no toda la población a cuyo desplazamiento obligaría la creación de un lago artificial a esta altura del río Paraná –lago cuyas aguas se extenderían desde Ituzaingó en Corrientes, hasta más allá de Corpus en Misiones– se inscribe dentro de las condiciones marginales aquí descriptas, su ubicación espacial y los nichos adaptativos que ocupan les otorgan una representación mayoritaria entre los posibles relocalizados. De allí que exista una superposición muy grande entre el universo de marginados y el universo de posibles afectados por Yacyretá. De las

5.101 unidades familiares censadas por Yacyretá en 1979 –lo que no implica que todas esas familias resulten afectadas en definitiva, ya que se trata de una cifra de máxima–, entre 3. 500 y 4.000 viven en condiciones de marginación, involucrando entre 15. 000 y 18.000 personas (Entidad Binacional Yacyretá 1981). Los datos que aquí utilizamos provienen tanto del conocimiento directo como de los estudios y censo efectuados por la Entidad Binacional Yacyretá, ya sea en forma directa o mediante contratos con equipos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones (1978a, 1978b, 1978c, 1982).

El Censo Nacional de Población de 1980 arroja un total de 116.720 uniones matrimoniales para toda Misiones (Argentina 1982: 71). Es posible estimar en 9.815 el número de esos hogares que tenían jefe femenino, lo que significa un ocho por ciento del total de hogares provinciales. En marcado contraste con estas cifras, encontramos en el área de estudio 1.152 hogares en los que la mujer se declara jefe. Esta cifra representa un 25% de los hogares censados, y sigue siendo significativa (19%) si tenemos en cuenta tan sólo a aquellos hogares en los que está totalmente ausente la figura marital masculina y que suman 851. En ambos casos los porcentajes en la zona de estudio multiplican el valor provincial por factores de 3.1. y 2.4. respectivamente. En otras palabras, estas estadísticas sugieren la presencia de un patrón de matrifocalidad en la zona de estudio; conclusión que se ve confirmada por los datos de índole cualitativa.

Los hogares encabezados por mujeres están constituidos en casi un ochenta por ciento por unidades carentes de presencia masculina, correspondiendo el resto a unidades en que la mujer se asume como jefe a pesar de declararse casada o unida. Si dejamos de lado un 260/o de viudas, las jefas de hogares sin hombres se declaran solteras (28%) o separadas (25%). Resulta de particular significancia este alto número de "solteras" (374), ya que sugiere la institucionalización de un patrón de desarrollo familiar independiente del rol marital/paterno. En cuanto a las edades de las jefas, los datos indican (ver Cuadros 1 y 2, y Gráfico 1) que la mayoría de éstas son mujeres mayores de 40 años (66 %), cayendo el promedio ajustado (trimean) en los 48 años. Como es de esperar, los mayores promedios de edad corresponden a las viudas y los menores a las jefas que cuentan con compañía masculina.

En cuanto al estado civil declarado, cabe señalar que en el área de estudio el porcentaje de uniones legales (60.7%) es relativamente alto en relación a los datos provenientes de estudios realizados en otros países latinoamericanos (Roberts 1980: 217). Empero, esa proporción se invierte cuando consideramos exclusivamente los hogares con jefe femenino, para los cuales el porcentaje de uniones libres asciende a más del 75%. Casi un cuarto de las jefas declara haberse casado/unido dos y más veces (ver Cuadro 2). La distribución de edades de las jefas según cuenten o no con compañía masculina (Gráfico 1), muestra que las

jefas sin compañía masculina se concentran en el grupo de 40 a 50 años (modo), con un marcado "valle" entre los 50 y los 60 años, para presentar después un pico secundario en el tramo de 60 a 70 años. Este patrón corresponde a la siguiente secuencia: (1) un primer período durante el cual la mujer puede recomponer con relativa facilidad el hogar en razón de su juventud; (2) el pico de los 40-50 años se corresponde con un período de madurez, en el que la jefa ha conseguido consolidar de algún modo su estrategia familiar de vida, tornando marginal la necesidad de una presencia masculina; (3) el valle de los 50-60 años está indicando la existencia de "arreglos instrumentales" entre hombres y mujeres que unen sus recursos para hacer frente a un período crítico de sus ciclos vitales, cuando las fuerzas se debilitan y los hijos mayores se han ido en muchos casos del hogar; (4) por último, el pico secundario de los 60-70 años refleja la situación de familias que se han vuelto compuestas mediante la incorporación de familias conyugales de los hijos, y en las que la madre conserva el papel de jefe casi exclusivamente simbólico. Los "fracasos" en las estrategias para ser frente al período crítico que va de los 50 a los 60 años, se ven a su vez reflejados en el modo que presenta la distribución de las mujeres que viven totalmente solas, es decir, sin pareja y/o hijos.

Este último aserto se ve confirmado por los datos concernientes al tamaño de los grupos domésticos de acuerdo a la edad de la jefe (ver Cuadro No 4). Así, encontramos 219 hogares (16% de la muestra) de cinco o más miembros, con jefas entre 60 y 70 años, y que incluyen 17 de los 90 hogares de 8 y más miembros. De todas maneras, cabe señalar que en los hogares más numerosos predominan las mujeres entre 40 y 50 años, reflejando el estadio previo a la fase de dispersión (Universidad Nacional de Misiones 1982). El total de personas que viven en hogares encabezados por mujeres es de 6.154, lo que representa casi un 30% del total de personas censadas por Yacyretá. Casi Un 40% de estas personas viven en hogares de cinco integrantes; lo que explica el promedio de 4.5 personas por hogar superior al del universo censal, que es de 4.3.y la mediana de 5.8, ésta sí muy superior a la del universo censal (4).

En otras palabras las familias matrifocales tienden a ser más grandes que las demás, lo que expresa una de las estrategias de supervivencia detectadas por los estudios cualitativos (Universidad Nacional de Misiones 1982: 17). El tamaño del grupo doméstico constituye una variable muy sensible al grado de desarrollo socioeconómico. El promedio para los países desarrollados se ubica en las tres personas por hogar, mientras que el de los países subdesarrollados se acerca a cinco personas por hogar. El promedio señalado para los hogares matrifocales se ubica en las proximidades del promedio para países subdesarrollados, lo que resulta congruente con las condiciones socioeconómicas de estas familias.

Los valores promedios de personas por hogar (ver Cuadro 6 y Gráfico 2) concurren a sustentar el patrón de desarrollo anteriormente planteado (Universidad Nacional

de Misiones 1982: 11), ya que los hogares más numerosos aparecen encabezados por mujeres de 40-50 años (modo) y de 60-70 años (pico secundario). De los 851 hogares encabezados por mujeres solas y sus hijos, 308 (un 36%) contienen hijos menores y mayores (tomando los quince años como línea divisoria), mientras que 288 contienen sólo hijos mayores y 255 sólo menores. El primer dato nos indica que la mayoría de los hogares matrifocales se ubican en la fase del ciclo familiar que he denominado de "desarrollo" (ver a continuación). Cabe señalar que los hogares que contienen sólo menores, enfrentan las condiciones más difíciles para sus estrategias familiares de vida y plantean los problemas sociales más serios. Desde el punto de vista antropológico es común distinguir tres frases en el ciclo de desarrollo y de los grupos domésticos: (1) expansión, (2) dispersión y (3) reemplazo (Fortes 1971: 2 y ss). La primera fase se inicia con la formación de la pareja y dura hasta que queda completada su familia de procreación. Este estadio encuentra su límite biológico en la duración de la fertilidad de la mujer, y corresponde estructuralmente al período durante el cual los hijos dependen económica, afectiva y jurídicamente de los padres. La fase de dispersión se inicia con el alejamiento del primer hijo/a (por casamiento u otras razones) y dura hasta que el último hijo/a constituye su propia familia. La última fase, reemplazo, comienza cuando uno de los hijos/as asume la administración del hogar y finaliza con la muerte de los padres. A estas tres fases convencionales he creído conveniente agregar una cuarta, situada secuencialmente entre la de expansión y la dispersión. Esta fase, que llamo de "desarrollo", se inicia con el nacimiento del último hijo y se ex tiende hasta el alejamiento del primero, correspondiendo al período en que un grupo doméstico consolida sus estrategias a través de la utilización de su capital social (Fortes 1971: 1-2) antes que de su capital humano.

Para el área de estudio este ciclo de desarrollo se inicia para los varones entre los veinte y los treinta años en promedio, y entre los quince y los veinte años para las mujeres, iniciándose enseguida el nacimiento de los hijos. En el Gráfico 3 he colocado este comienzo de la fase de expansión en los veinte años como punto medio entre los hombres y mujeres. Por otras razones igualmente "estadísticas" se hace durar esta fase hasta que el grupo doméstico alcanza los cinco miembros, aunque es frecuente que continúe más allá de ese límite, con el consiguiente corrimiento sobre el eje temporal. La fase de desarrollo se inicia con el nacimiento del último hijo y dura hasta el alejamiento del primero, lo que suele suceder bastante antes de que los padres alcancen los cuarenta años, como sugiere el gráfico como consecuencia de la necesidad de normalizar las estadísticas. La fase de dispersión se ex tiende hasta cerca de los cuarenta y cinco años. Como ya se ha indicado, es precisamente en el grupo de los 40 a los 50 años que encontramos el mayor número de mujeres solas. La fase de reemplazo asume por lo general la forma del traslado del o de los padres a vivir con algunos de sus hijos casados, o por la incorporación al hogar paterno de uno o mis hijos con sus familias de procreación.

Este ciclo "normal" constituye en realidad una ficción que resulta útil para conceptualizar las desviaciones. Las familias con jefe femenino consolidan su patrón matrifocal hacia finales de la fase de desarrollo. No es que no tengan lugar separaciones y uniones con anterioridad a dicha fase, sino que la recomposición del hogar resulta relativamente fácil durante las edades tempranas, y la institucionalización del patrón que la estrategia de supervivencia de la unidad se centra en la mujer se pone plenamente de manifiesto un poco más tardíamente. Una vez consolidado el patrón, es común que1a mujer siga teniendo hijos con distintos padres hasta el final de su fertilidad; hijos que pasan a integrar la familia matrifocal. Muchas viudas prefieren no recomponer el hogar sobre todo cuando la viudez tiene lugar a edades maduras, y asumir su conducción por el resto del ciclo de desarrollo. Es frecuente, asimismo, que el patrón de matrifocalidad sea transmitido de madres a hijas, y que estas asuman desde el comienzo el mismo, trayendo sus hijos a vivir con la madre.

Es interesante señalar dada la frecuente asociación entre nivel educacional e ingresos que el nivel educacional de las jefas de hogar es relativamente bueno, si se lo compara con datos obtenidos en otros lugares de América Latina (Lomnitz 1978: 93). El porcentaje de analfabetas totales es del 4% y el de analfabetas funcionales (primaria incompleta) del 41%, pudiendo estimarse en un 40 o 45% el porcentaje de jefas con serias dificultades para leer. Como contrapartida, un 51% tiene educación primaria completa, con un 41% de estas habiendo llegado hasta el nivel secundario y un 11 % que lo finalizó (ver Cuadros 9 y 10). La distribución de la escolaridad promedio en años por grupos de edad de las jefas (Gráfico 4), muestra una tendencia regresiva en el tiempo que habla de un mejoramiento del nivel educacional. El valor para el grupo de 15-29 años puede ser desechado por el escaso número de las jefas de esa edad y la atipicidad estructural de éstas. El valle que se sitúa entre los treinta y los cuarenta años llama la atención, pero podría encontrar explicación en las características demográficas de una población abierta a la inmigración, tanto a la rural como a la proveniente del Paraguay.

La gran mayoría de las jefas se desempeñan en tareas de servicio doméstico (52%), lo que las pone en contacto con estratos socioeconómicos superiores, y tiene significativas implicancias para la conformación de redes de supervivencia que canalizan un flujo de bienes, servicios, dinero, información, contactos y otros recursos, difícilmente obtenibles en otras ocupaciones (Campbell 1980: 45). le siguen en importancia como ocupaciones los empleos en la administración pública (14%) y en las actividades comerciales y de venta (12%), dando cuenta que son estas tres ocupaciones de casi el 80% de las jefas que trabajan (ver Cuadro 11). Los datos de ingresos corresponden a 1979 y han sido actualizados mediante índices a noviembre de 1980. Si bien están, por lo tanto, desactualizados en sus valores absolutos, permiten dar una idea de las posiciones relativas (ver Cuadro 12 y Gráfico 5).

Estudios de fecha más reciente (Universidad Nacional de Misiones 1982: 42) sugieren, sin embargo, que el incremento en los ingresos mensuales promedio por trabajador ha sido de alrededor de un 65 % desde esa fecha hasta el presente, indicando un deterioro absoluto en los ingresos del sector marginado mucho mayor que el sufrido por los asalariados del sector formal. Cabe señalar que las trabajadoras percibían un ingreso mensual promedio 2.05 veces inferior al de los jefes masculinos. El ingreso promedio de las jefas mujeres era de $ 413.000 y el promedio ajustado (trimean) de $ 318.000. Particularmente significativo resulta el hecho de que las jefas empleadas en el servicio doméstico tenían un ingreso promedio ajustado de $ 230.000, sólo superior al de las obreras. El mayor ingreso mensual promedio (ajustado) lo percibían las jefas dedicadas al comercio, con $ 928.000. El gráfico No. 5 muestra que el 65 % de las jefas percibían ingresos promedios inferiores a los $ 300.000. De hecho, el Cuadro 11 muestra que el 74% de las jefas percibían ingresos inferiores a los $ 700.000 mensuales. Estas cifras ilustran la inviabilidad de estos hogares en términos de ingresos monetarios, y concurren a destacar el papel verdaderamente clave que desempeñan las redes de intercambio y otros mecanismos informales de supervivencia.

Historia de mujeres

Por más ilustrativos que resulten los datos estadísticos, estos rara vez permiten hacerse una idea de los actores concretos y de sus vivencias. Es por esta razón que incluiré algunas muy sucintas biografías-retratos comprimidas de jefas de hogar residentes en el área de estudio.

María Esther

Nació en el interior de la provincia y tenía 44 años en 1981. Vive con una hija suja casada, el marido de esta, dos hijos de esta pareja, un hijo propio y una sobrina En total son siete las personas que integran el grupo doméstico. Se casó a los 13 años y vivió con su marido que era agente de policía en Apóstoles, hasta que este fue trasladado a Posadas. Se instalaron en el barrio hace 12 años. Posteriormente su marido la dejó y se fue a Buenos Aires, sin que volviese a tener noticias suyas. Se volvió a concubinar y tuvo al hijo que actualmente vive con ella, aunque luego fue abandonada nuevamente. Sus hijos llevan sólo su apellido, como así también los nietos, ya que su hija tampoco está casada legalmente. Siempre trabajó como empleada doméstica, aunque en la actualidad sólo lava y plancha a domicilio en casas del centro. Trabaja por las mañanas y siempre va a pie a sus trabajos. Si bien algunos meses llega a sacar hasta $ 500.000 en la casa en la que trabaja más horas, sus ingresos varían mucho de mes en mes, y el promedio mensual anual apenas supera los $ 130.000.

Corina

Nació en Paraguay y tenía 50 años en l 981. Vino al barrio en 1957 con su exmarido, luego este la abandonó. En ese entonces tenía tres hijos, luego tuvo cuatro más con otros hombres. En la actualidad sólo dos viven con ella Tiene hijos que viven en Buenos Aires y le mandan algún dinero mensualmente. Sobreviven con ese dinero y con el trabajo del hijo y de la hija que viven con ella.

Mirta B.

Nació en el Paraguay y tenía 44 años en 1981. A los ocho años quedó huérfana y su abuela se hizo cargo de ella, trayéndola a la Argentina. Su abuela, como lo es ella actualmente, era lavandera. Cuando las cosas andan muy mal se emplean como sirvientas. Se juntó con un paraguayo con el que tuvo seis hijos. Se separó de él y se vino a vivir al barrio. Vive con su hijo de 17 años y una hijastra madre de dos criaturas de corta edad. Tanto Mirta como su hijastra ejercen la prostitución. Su exmarido suele pasar algunos días con ella y le deja algún dinero en esas ocasiones.

Mary

Nació en la Argentina y tenía 22 años en 1981. Fue la única mujer entre siete hermanos. Nunca fue a la escuela; comenzó a trabajar como niñera a los 11 años y desde ese entonces ha trabajado como tal. Vive con sus dos pequeños hijos (de distintos padres) y su madre anciana. Nunca estableció una relación más o menos permanente con un hombre; según su expresión, "consiguió los hijos en día de salidas". Antes lavaba a domicilio pero ahora no lo puede hacer porque no le admiten los chicos en la guardería gratuita por no estar vacunados. Lava para afuera en su casa, utilizando el arroyo que pasa por detrás de su vivienda precaria. Obtiene cerca de $ 480.000 por mes, pero sobreviven gracias a las donaciones y ayuda que les dan los vecinos y a los regalos de una expatrona de su madre.

Manuela

Es hija de paraguayos y quedó huérfana muy chica. En la actualidad tiene 37 años. Tiene tres hijos de corta edad, el mayor de ellos de 8 años. Ese primer hijo –según sus palabras– "se lo ganó una noche que salió de joda". Se instaló en el barrio hace siete años en compañía de su "marido" de ese entonces, que murió en 1978. Luego se juntó con el hombre que ahora convive con ella y tuvo a la nena menor. Antes de unirse y venir a Posadas trabajaba como cosechera en el interior. Asistió a la escuela hasta segundo grado y apenas puede leer.

Valentina

Nació en Corrientes, hija de un "turco" y una criolla. Cuando las cosas les fueron mal a sus padres estos se vinieron a vivir a Posadas, en los asentamientos precarios de las barrancas del río. A los 19 años se casó y se fue a vivir a San Ignacio (Misiones) con su marido. El marido era artesano y realizaba variadas tareas, mientras ella trabajaba como doméstica Hace ya muchos años se vinieron a vivir al barrio, cuando todavía no estaba tan poblado (Valentina tenía 59 años en 1981). Su marido se dedicó a fabricar canoas por cuenta propia y les fue bastante bien. Abrieron un almacén de ramos generales y llegaron a poseer varias viviendas de alquiler en el barrio. El marido bebía mucho y la abandonó por varios años. Regresó luego a su lado, enfermo, para morir en 1975. Los gastos de la enfermedad de su exmarido obligaron a Valentina a vender todos sus bienes; le quedó sólo lo suficiente para comprar la casita en que vive actualmente. Conviven con ella una hija de 18 años que trabaja de doméstica y un "hijo de crianza" deficiente mental, que ella recogió porque nadie se hacía cargo de él. Valentina es una mujer sumamente activa, compra ropa usada en la Parroquia del Espíritu Santo y la revende en una amplia zona de los barrios pobres de la ciudad. También revende huevos, kerosene y algunas otras mercaderías. Es una mujer muy religiosa y activa en la vida del barrio; son numerosos los padres que le piden que salga de madrina de sus hijos. En conjunto, y con la ayuda de su hija que trabaja de sirvienta desde los 12 arios, consigue sobrevivir sin excesivas estrecheces.

Tomasa

Argentina, tenía 49 años en 1981. Estudió hasta cuarto grado y luego estudió algo de enfermería. Se casó a los 21 años con un hombre mucho mayor que ella. El marido era tipógrafo y murió en 1975, dejándola en la miseria y con cinco hijos. Su muerte la afectó mucho y por ahora no piensa volver a casarse, "aunque tiene muchos pretendientes". Tuvo que dejar dos de sus hijos menores a cargo de parientes para que los críen. Otros dos están viviendo en Buenos Aires y de vez en cuando le mandan alguna ayuda. En la actualidad vive con un hijo de edad escolar y un sobrino que trabaja como albañil y changarín. Pasan por serias dificultades. El hijo tuvo que dejar de concurrir a la escuela por no poder comprar ni siquiera cuadernos o lápices. Este hijo la ayuda vendiendo helados en la calle en verano y, en otras ocasiones, las empanadas y bollos que Tomasa cocina cuando consigue los elementos. Tomasa obtiene ropa usada a través de Cáritas y obtiene algún ingreso lavando ropa a domicilio. Es una mujer de opiniones firmes que ha organizado a un grupo de familias del barrio para gestionar que el gobierno les ceda tierras para trabajarlas. Simpatiza con el radicalismo y piensa actuar en política apenas ello sea posible. Utiliza sus contactos con médicos de la misma filiación política para obtener atención y medicamentos en forma gratuita.

Se siente muy resentida por su situación, al verse obligada a sobrevivir gracias a la ayuda de parientes y amigos.

Estos casos ilustran, en cierto modo, la gama de situaciones y alternativas que enfrentan las familias matrifocales, así como la diversidad de reacciones de sus jefas. Algunas, como Mary, ha entrado directamente en el patrón matrifocal, otras, como Valentina, se han mostrado en cierta forma "exitosas" en el establecimiento de una estrategia de supervivencia. Algunas, como Manuela, no se cuestionan para nada su situación y toman las cosas como vienen, mientras que otras, como Tomasa, son plenamente conscientes de la marginación social y económica en que viven. En todos los casos las condiciones vitales son de incertidumbre e inseguridad, tornando efímeras y laxas las relaciones entre hombre y mujer. Como apuntaba amargamente un joven perteneciente a una de ésta familias, para explicar porque no formalizaba sus relaciones con una joven vecina: "Para que va uno a sacar a la chica de su casa, donde está bien y tiene que comer; tan sólo para hacerle sufrir necesidades". Casi ninguna de estas familias podrían sobrevivir sin la existencia de una red de intercambio y ayuda, anclada en parientes y vecinos.

La familia matrifocal en perspectiva

El caso de las familias matrifocales que hemos analizado, constituye tan sólo un ejemplo de las condiciones sociales generadas por la marginación social y económica en medios urbanos. Si bien desde cierta perspectiva pueden ser consideradas como una consecuencia de esas condiciones, constituyen simultáneamente una respuesta adaptativa frente a factores medioambientales que debilitan el tradicional rol masculino en la provisión de la subsistencia para el hogar, mientras que refuerzan la posición de la mujer por estar ésta más directamente involucrada en el conjunto de mecanismos de supervivencia, que garantizan por lo menos una mínima viabilidad para los procesos de reproducción social de los cuales el grupo doméstico es el principal agente. A este respecto, resulta particularmente relevante la distinción que efectúa Lomnitz (1978: 11) entre mecanismos de subsistencia y mecanismos de supervivencia. Los primeros involucran un intercambio precario de mano de obra por dinero y conciernen primaria, aunque no exclusivamente, a los hombres. Los segundos comprenden a la totalidad del sistema de relaciones sociales, generando redes de asistencia mutua que conforman una verdadera economía informal o intersticial, movilizada por el aprovechamiento de los recursos sociales e instrumentada a través del principio de reciprocidad.

Campbell (1980: 3) señala que los grupos domésticos marginados deben hacer frente prioritariamente a las fuentes de variación e incertidumbre que los afectan: por ejemplo ingresos irregulares, fluctuaciones en el flujo de recursos, calamidades

naturales y posibles acciones por parte de las autoridades. Desde este punto de vista, sus estrategias adaptativas se orientan hacia el logro de minimización de esas fuentes de variación y/o el incremento en su capacidad para manejarlas, de manera de tomar más predictibles y regular la vida. El mismo autor (1980: 71 y ss) apunta que para cumplir con este objetivo básico de supervivencia los grupos domésticos marginados disponen de cuatro aspectos estructurales que poseen simultáneamente una dimensión instrumental: (1) su membrecía, (2) el influjo de recursos, (3) el exflujo de recursos y (4) la red de intercambio. Es a partir de estos componentes que se estructuran las estrategias familiares de vida. Estas estrategias se asientan, a su vez, en la transformación y aprovechamiento de los recursos y "residuos" que genera el metabolismo urbano. En otras palabras, y citando las expresivas metáforas de Lomnitz (1978: 11), "Los marginados son como los cangrejos: realizan ciertas funciones útiles dentro de la ecología urbana, se alimentan de sus sobras y viven en los intersticios de la ciudad, física y económicamente hablando".

Todos los grupos domésticos marginados y más aún los matrifocales, dependen para su supervivencia de la conformación de una amplia red de relaciones interpersonales, que vinculan entre sí a parientes, vecinos, amigos y aún personas de otros niveles sociales. Por esta red se movilizan informaciones útiles para la supervivencia (disponibilidad de "changas", posibles fuentes de asistencia, etc.) ayudas en especies y dinero –tanto como prestaciones recíprocas como para la cementación de relaciones de patrón-cliente–, etc. La funcionalidad e importancia de estas redes informales ha sido puerta de manifiesto por estudios realizados en el extranjero y en el país (Jelin y Feijóo 1980, Ramos 1918). Las familias matrifocales consideradas dependen para su supervivencia de la ayuda brindada por patrones actuales o pasados –que asumen el rol de "benefactores"– vecinos que cuidan los niños o les proveen de alimentos, parientes que asumen la crianza de sus hijos o brindan ayuda a toda especie, amigas que "prestan" sus carnets de obra social, etc. Si bien la prostitución es una alternativa no excluyente, es más probable en el caso de las mujeres que no han podido o sabido construirse o insertarse en una red de este tipo.

Referencias citadas

Argentina. 1982. *Censo Nacional de Población y Vivienda 1980: Misiones*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

Bennett, John W. 1969. *Northern Plainsmen Adaptive Strategy and Agrarian Life*. Chicago: Aldine Pub. Co.

Campbell, Tim E. J. 1980 "Resource Transformation in Squatter Households. Testing a System Model of Urbanism". Tesis, Berkeley.

Eames, Edwin y Granich Goode. 1972. *Urban Poverty in a Cross-Cultural Context*. New York: Free Press.

Entidad Binacional Yacyretá. 1981. "Informe analítico del Censo 1979 de población y viviendas urbanas comprendidas en el Proyecto Yacyretá, en la dudad de Posadas, Misiones, Argentina". Posadas: Programa de Relocalización y Acción Social (Urbano), Dirección de Coordinación.

Fortes, Meyes. 1971. "Introduction". En Jack Goody (comp), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

González, Nancy L. 1970. "Towards a Definition of Matrifocality". En N. E. Whitten y J. F. Szwed (comps), *Afro American Anthropology: Contemporary Perspectives*. pp. 231-243. New York: Free Press.

Harris, Marvin. 1971. *Culture, Man, and Nature. An introduction to General Anthropology*. New York: Thomas Y. Crowell Co.

Jelin, Elizabeth y M. del Carmen Feijoo. 1980. *Trabajo y familia en el ciclo de vida femenino: el caso de los sectores populares de Buenos Aires*. Buenos Aires: Estudios CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad).

Lomnitz, Larissa Adler de. 1978. *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

Moynihan, Daniel P. 1965. *The Negro Family, the Case for National Action*. Washington: Department of Labor, Government Printing Office.

Nun, José. 1969. Sobrepoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. *Revista Latinoamericana de Sociología*. 4 (2): 178-237.

Perlman, Janice. 1976. *The Myth of Marginality*. Berkeley: University of California Press.

Quijano, Aníbal. 1973. "Redefinición de la dependencia y proceso de marginación en América Latina". En: F.C. Wefford y Anibal Quijano (comps). *Populismo, marginalización y dependencia*. pp. 171-329. San José: Editorial Universitaria Centroamericana.

Ramos, Silvina E. 1981. *Las relaciones de parentesco y de ayuda mutua en los sectores populares urbanos: un estudio de caso*. Buenos Aires: Estudios CEDES.

Roberts, Bryan. 1980. *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el Tercer Mundo*. México: Siglo XXI.

Torrado, Susana. 1982. *El enfoque de las estrategias familiares de vida en América Latina. Orientaciones teórico-metodológicas*. Buenos Aires: Cuadernos del CEUR.

Universidad Nacional de Misiones. 1982. "Estudio sobre los medios de subsistencia y la capacidad de pago de la población no-propietaria de la Etapa 1". Posadas: Instituto de Investigación (FHCS), para la Entidad Binacional Yacyretá (MS)

_____. 1978a. "Características habitacionales y socioeconómicas de la población de menores recursos residente en las zonas urbanas y periurbanas de Posadas que resultan afectadas por la Represa de Yacyretá". Posadas:

Centro de Investigación Social (CIS), Facultad de H. y Ciencias Sociales para la Entidad Binacional Yacyretá, (MS).

_____. 1978b. "Análisis socioeconómico y tipificación de la población residente en las zonas de inundación (Posadas)". Posadas: CIS (FHCS) para la Entidad Binacional Yacyretá, (MS).

_____. 1978c. "Diagnóstico socioeconómico y tipificación de la población residente en el área afectada por el futuro obrador y cabecera del Puente Internacional Posadas-Encarnación". Posadas: CIS (FHCS), para la Entidad Binacional Yacyretá, (MS).

Vekemans, Roger y Jorge Giusti. 1969. Marginality and Ideology in Latin American Development. *Studies in Comparative international Development*. 5 (11).

Wells, John. 1976. Subconsumo, tamanho de mercado e padrões de gastos familiares no Brasil. *Estudos CEBRAP* (17): 5-60.

ESTADO CIVIL	EDAD DE LA JEFE						
	15-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	TOTAL
Solteras	11	77	69	93	57	67	374
Separadas	1	42	77	95	87	41	344
Viudas	—	2	28	53	100	174	357
Casadas	1	10	18	14	21	9	73
Unidas	11	51	59	43	44	18	226
Total	25	182	251	298	309	309	1.374

Cuadro 1. Jefes mujeres por estado civil
Fuente: censo EBY 1979

Casadas/ Unidas	EDAD DE LA JEFE						
	15-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	total
Una vez	12	41	58	41	50	24	226
Dos y más	—	20	19	16	15	3	73
Total	12	61	77	57	65	27	299

Cuadro 2. Casadas/unidas

	Solteras	separadas	viudas	Casadas	unidas	TOTAL
Promedio (X)	48	45	56	44	37	46
Trimean (TRI)	43	45	59	45	40	48

Cuadro 3. Promedios de edad por estado civil

Tamaño familia	GRUPOS DE EDAD						
	15-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	total
1	2	9	57	23	99	33	223
2	2	5	9	2	27	5	50
3	3	62	13	5	—	—	83
4	18	12	28	23	37	53	171
5	—	51	91	62	98	168	480
6	—	28	28	65	23	24	168
7	—	15	22	56	7	10	110
8	—	—	3	52	18	17	90
Total	25	182	251	298	309	310	1.375

Cuadro 4. Tamaño de la familia según edad del jefe
Fuente: censo EBY 1978

N. Miembros	N. Personas	X	Md	TRI
1	233			
2	100			
3	249			
4	684	4.5	5.8	5.9
5	2.400			
6	1.008			
7	770			
8	720			
Total	6.154			

Cuadro 5. Cantidad de personas por tamaño del grupo doméstico
Fuente: censo EBY 1979

Edad jefes	X
15-19	2.9
20-29	4.3
30-39	4.1
40-49	5.7
50-59	3.6
60-69	4.7
Total	4.5

Cuadro 6. Promedio de personas por grupos de edad
Fuente: censo EBY 1979

	Grupos de edad							
Estructura del Hogar	15-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69		
							Σ	
Jefe sola con hijos	3	51	91	72	98	168	483	851
Jefe sola e/ hijos/u otros	0	43	53	173	48	51	368	301
Jefa + consorte	2	5	9	2	27	5	50	223
Jefa + consorte + hijos	18	12	28	23	37	53	171	
Jefa + cons + hijos+ otros	0	62	13	5	0	0	80	
Jefa sola	2	9	57	23	99	33	223	
Σ	25	182	251	298	209	310	1375	

Cuadro 7. Familias matrifocales: estructura del hogar según edad
Del jefe femenino

	JHFc/C	JHFc/C	MSolas	TOTAL
X	42	47	48	46
Md	40	48	52	48
Q_1	27	38	38	35
Q_3	56	60	58	59
dq	29	22	20	24
Tri	43	49	50	48

Cuadro 8. Edades de los jefes del hogas femeninos
Medidas de tendencia central y disersión

	Sin educación		Primario		Secundario		Terciario		S/D		Total
N Nunca asistió Abandonó Concurre Finalizó S/D	A F K O T	58	B G L P U	523 43 334	C H LL Q V	243 46 51	D I M R X	23 2	E J N S Y		58 789 91 385 52
Total		58		900		340		25		52	1.375

Educación primaria completa: p+h+ll+q+i+m	=	699	51%
Educación secundaria completa: q+i+m	=	76	6W
Educación primaria incompleta: g+l=(523+43)	=	566	41%
Educación secundaria incompleta: h+ll=(243+46)	=	289	21%
Educación terciaria incompleta: i+m=(23+2)	=	25	2%
Sin educación formal: a	=	58	4%
Sin información: y	=	52	4%

Cuadro 9. Nivel educacional de jefes de hogar femeninos
Fuente: censo EBY 1979

Grupos de edad	s/ed. Formal	Primaria incompl.	Primaria compl.	Sec. Incom.	Sec. Comp.	Terc incom	S/D	Total
15-19		13		12				25
20-29		12		70				159
30-39	28	141	26	95	51	23	48	274
40-49	30	28	82	98		2	4	298
50-59		154	173	14				300
60-69		218	53					319
Total	58	566	334	289	51	25	52	1.375

Cuadro 10. Nivel educacional jefes h femeninos según edad
Fuente: censo EBY 1979

	Obreras	Serv. dom	s.pers. v	otros	Emp publ.	EC vend	STV	Comer	Gral
TRI	121	230	267	450	512	546	894	928	318
Md	115	230	260	380	500	554	867	924	291
X	152	236	298	488	724	526	942	930	413
dq	141	143	238	662	480	179	392	257	312

Cuadro 12. Jefas de familia: ingresos promedios ordenados por ocupación
Fuente: censo EBY 1979

Ocupación										
Ingresos										
en miles de pesos		Serv. domes	Empleadas public y asmilares	Empleadas comercio vend, etc.	Comerciantes	Serv. Pers varios (1)	Serv tec varios (2)	obreras	otros	TOTAL
		A	B	C	D	E	F	G	H	
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12	0-150 150-300 300-600 500-700 700-900 900-1200 1200-1500 1500-1900 1900-2500 2500-3100 Sin ingres. Sin datos	85 205 98 1	30 23 24 8 8 6 1 6	5 21 56	1 15 19	10 15 14 3	1 1 5 1 12 9 3 1 2	15 7 1 4	9 3 5 2 4 1	114 266 166 82 41 32 11 7 3 6 4 10
	Total	389	106	82	43	42	34	27	19	742

Cuadro 11. Ingresos mens. Jefes femeninos (1979)

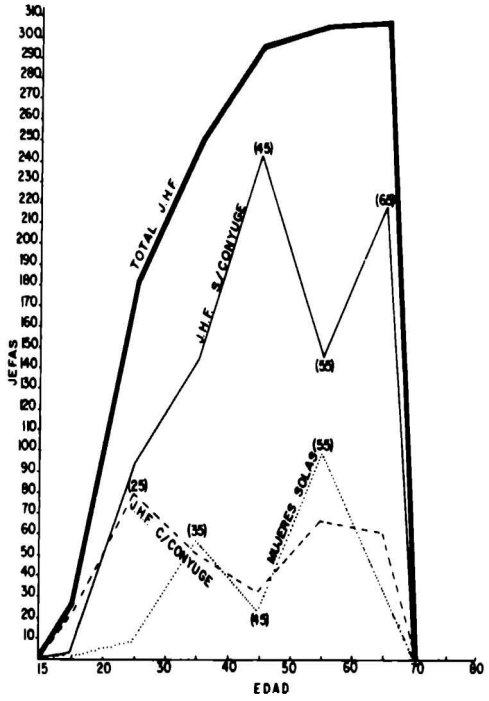


Gráfico Nº 1. Distribución de edades y frecuencias de jefes femeninos según estado civil declarado. Los números entre paréntesis indican el punto del tramo de edad en que se da un máxico y un mínimo.

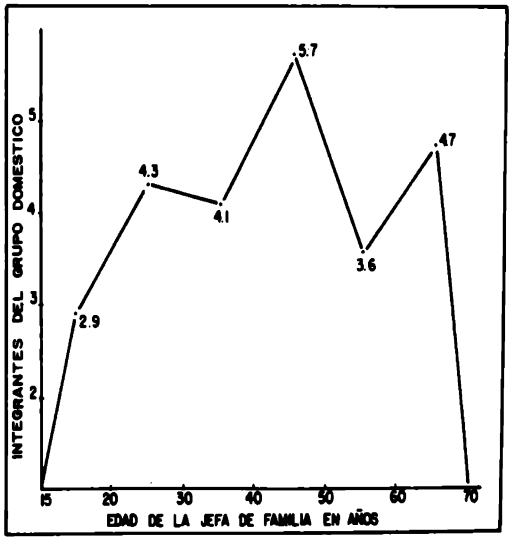


Gráfico Nº 2. Promedio de personas en el grupo doméstico de acuerdo a la edad de la jefe de familia. Fuente: Censo E.V.Y. 1979

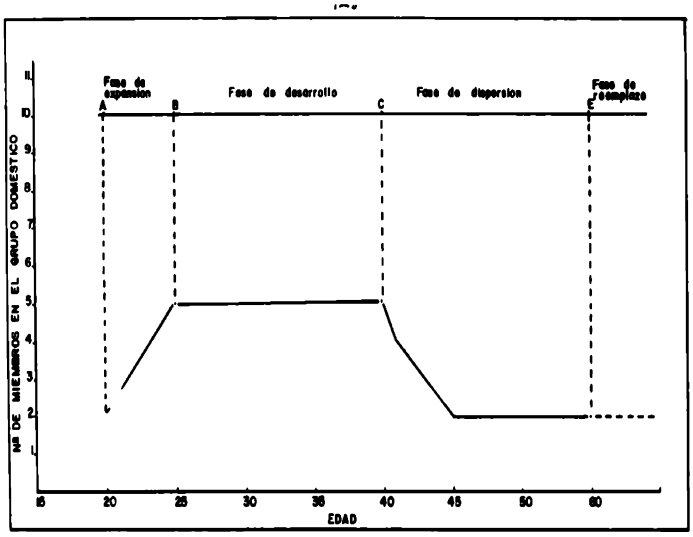


Gráfico Nº 3. Ciclo normal de desarrollo de un grupo doméstico (Posadas, Misiones)
Los grupos de inflexión corresponden a los promedios de edad para esos eventos y a los valores promedio de hijos por familia.

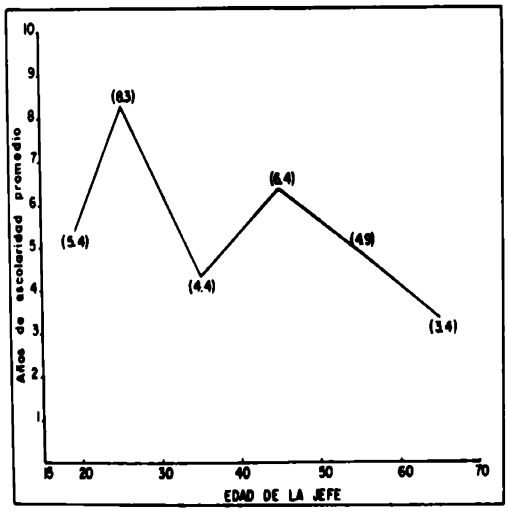


Gráfico Nº 4. Escolaridad promedio de las jefas de hogar según grupo de edad.
Promedio de años de escolaridad para cada grupo de edad.
Fuente: Censo E.B. Y. 1979.

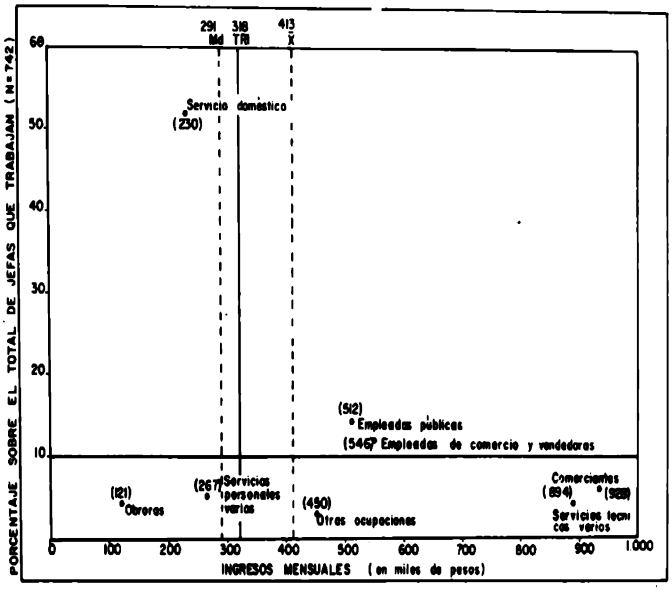


Gráfico Nº 5. Jefes femenidos: Ocupaciones, Ingresos promedios ajustados (TRI) por ocupación y porcentaje de jefas en cada ocupación.

4. LAS LENGUAS DE UN PAÍS MONOLINGÜE

Presentación

Por demasiado tiempo, el Estado argentino, con su potente sistema escolar y de gobierno, forjó la idea de que la Argentina habla el castellano, y que las demás lenguas, fueran aborígenes o provenientes de otros países, eran cosa del pasado. Esta sección presenta distintas formas de relevar, estudiar y documentar las prácticas lingüísticas en distintas situaciones y coyunturas históricas, incluyendo el contacto y el relativo aislamiento. Desde distintos enfoques teóricos y especialidades provenientes de la lingüística, la etnolíngüística, la sociolingüística, la etnografía del habla y la etnología, los artículos aquí reunidos nos muestran la potencialidad de registrar diversos aspectos de las prácticas y variedades lingüísticas como elementos diagnósticos de las relaciones sociales, las adscripciones étnicas y los alineamientos nacionales y de clase, en distintos puntos del país. Estas lecturas se pueden complementar con las secciones 5, 7 y 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección:

Etnolingüística – Sociolingüística – Bilingüismo - Contacto lingüístico – Habla – Ideologías Lingüísticas - Mapuche – Qom – Guaraní – Quichua Santiagueño - Gran Chaco – Corrientes – Rosario – Migración estacional – Migración interna

Otras lecturas recomendadas

Armatto de Welti, Zulema y María Cecilia Stroppa. 1997. *Vigencia de lo guaraní en Rosario: Enfoque etno y sociolingüístico.* Rosario, Santa Fe: Editorial Fundación Ross.

Berretta, Marta *et al.* 2015. *Wixaleyiñ. Diccionario básico de lengua mapuche.* Florencio Varela, Provincia de Buenos Aires: Xalcan editores.

Censabella, Marisa. 1999. *Las lenguas indígenas de la argentina. Una mirada actual.* Buenos Aires: EUDEBA.

Cerno, Leonardo. 2007. "Géneros, significados sociales y prácticas discursivas del guaraní de Corrientes". En: A. Fernández Garay y M. Malvestitti (Comps.) *Estudios lingüísticos y sociolingüísticos de lenguas indígenas*

sudamericanas. pp. 98-135. Santa Rosa, EdUNLPam.Ver también http://www.etnolinguistica.org/tese:cerno-2011

Conde, María Florencia. 2016. "¿Hablo Guaraní?": ejercicio de reflexividad de una investigadora que se re-descubrió como nativa. *Prácticas de oficio*. (17): 51-62.

Fernández Guizetti, Germán. 1968. *Idiomas, cosmovisiones y cultura*. Rosario: Instituto de Antropología, Universidad Nacional del Litoral.

Malvestitti, Marisa. 2012. *Mongeleluchi Zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlín: Estudios Indiana 4, iberoamerikanische Institut.

Messineo, Cristina y Ana Carolina Hecht (comps.) 2015. *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística y cultural en la Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.

Montani, Rodrigo. 2017. *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: ILAMIS-Itinerarios.

Unamuno, Virginia, Carolina Gandulfo y Héctor Andreani (eds.) 2020. *Hablar lenguas indígenas hoy: nuevos usos, nuevas formas de transmisión. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Los pueblos indígenas del Gran Chaco[1]

José Braunstein[2]

Introducción

Este trabajo es un resumen, comentario y adelanto de otro escrito que se está elaborando en el que reseñamos los resultados generales de una investigación comenzada hace más de veinte años. Entonces denominamos a nuestra labor "Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco" porque

---

1 Publicación original: Braunstein, José 2005. Los pueblos indígenas del Gran Chaco. *Mundo de antes*. (4): 127-137. Agradecemos a *Mundo de Antes* su autorización a republicar este artículo.

2 José Alberto Braunstein es licenciado en Ciencias Antropológicas y Doctor en Filosofía y Letras (UBA) e Investigador Principal (jubilado) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Fue docente de la Carrera de Antropología (FFyL-UBA), e hizo estancias de investigación en el Musée de l'Homme de Paris, la Universidad de Marsella y varios períodos en la Smithsonian Institution de Washington D.C. Se especializa en sociología, socio y etnolingüística, arqueología histórica y etnohistoria indígena del Gran Chaco. También realizó peritajes y estudios de antropología jurídica vinculados con problemas y/o reclamos indígenas con los estados provinciales de la región chaqueña. En este sentido, integra el Programa Nacional Ciencia y Justicia del CONICET. Tiene experiencia de campo entre diversos grupos indígenas del área Maká, Wichí, Qom, Pilagá y Ayoreo. Sus trabajos se caracterizan por utilizar categorías de análisis clásicas de la tradición de Durkheim, Weber, Murdock, junto con influencias de la fenomenología Husserliana y la filosofía analítica de Wittgenstein. Asimismo, incorpora herramientas de la antropología cognitiva, el estructuralismo, la lingüística y la sociolingüística. Entre las principales contribuciones del 'más lingüista' de los etnólogos argentinos de su generación, se pueden destacar un análisis comparativo pionero de la sociología indígena del Gran Chaco, *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco* (1983) y una serie periódica titulada *Hacia una Carta Étnica del Gran Chaco*, que incluye investigaciones de diversos autores sobre arqueología, lingüística, etnolingüística, etnología y etnohistoria del área. También desarrolló estudios en colaboración con ONGs y organismos oficiales sobre el uso del agua entre los Wichí formoseños (*El agua, el medio y las culturas aborígenes*, 2000) y otro en relación a la enfermedad de Chagas entre población indígena y campesina del norte argentino (*Cultural barriers to effective communication between Indigenous communities and health care providers in Northern Argentina: an anthropological contribution to Chagas disease prevention and control,* 2014). Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 5 (S. Citro, C. Medrano y F. Tola), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 12 (A. Siffredi) y 14 (P. Wright).

intentábamos definir los límites étnicos, sociales y territoriales de las antiguas unidades sociopolíticas que habitaban en la región chaqueña cuando los estados nacionales recién constituidos en las repúblicas de Argentina, Bolivia y Paraguay comenzaron a imponer allí su normativa jurídica. La necesidad de esas precisiones se remite a un trabajo anterior[3] en el que habíamos llegado a la conclusión de que los pueblos que considera la clasificación usual, tanto la que utiliza la gente común, como la científica, eran construcciones que no correspondían a entidades sociales existentes. Esa situación aparecía como contraproducente tanto desde el punto de vista del conocimiento como del de la acción práctica. En particular, en los últimos años se ha producido un movimiento legislativo en las tres repúblicas que ocupan el Gran Chaco tendiente a reconocer los derechos de los indígenas en tanto portadores de una normativa anterior a sus respectivas constituciones. Por eso hoy más que nunca nos parece necesario realizar la tarea de delimitar las antiguas unidades que estaban constituidas efectivamente en el territorio como sociedades con una organización política, control social y organización propias y diferentes de las de cualquier otra sociedad, en tanto son ellas los legítimos sujetos de derecho de una legislación reparadora que parece demorar indefinidamente sus efectos.

El plan de la obra de síntesis es sencillo. Se propone una mirada externa e intencionalmente ingenua, un viaje turístico por el Gran Chaco y la siempre demorada descripción de "los hechos mismos", los "fenómenos" tal y como aparecen. Para ello se separó a la región en diez sectores siguiendo el gran ordenador geográfico de la instalación humana: las cuencas hidrográficas. En cada sector, como en el relato de un viaje contemporáneo, se da cuenta de los asentamientos indígenas reseñando el aspecto exterior, la entidad demográfica, las características de la lengua en la que hablan y la auto-adscripción étnica. Después se establecen las colectividades indígenas que están relacionadas entre sí e inmediatamente se consigna el territorio que ocupaban esas antiguas unidades socio-políticas antes de que fueran forzadas a radicarse en localidades sedentarias. Por fin, se consignan de manera escueta los datos históricos que se posee para cada una de las naciones identificadas, datos que pueden servir de pistas para el necesario trabajo de recuperación de las diferentes historias étnicas. Además se discute por separado la problemática que plantean las etnias más numerosas y complejas.

Se trata de una presentación "pictórica" y "descriptiva", sin que estos adjetivos sean equivalentes a pauperismo teórico. La descalificación de "lo descriptivo" suele ocultar en antropología la inconsistencia heurística tras una acumulación críptica de neologismos. En nuestro caso, nos ligamos intencionalmente a la teoría sociológica más clásica, enraizada en las obras de Durkheim y Weber.

---

3 Para la organización social de los chaqueños ver Braunstein (1983).

En lo que respecta a la "academia de los antropólogos" y en especial a los circuitos que intersecan con Buenos Aires, con el transcurso del tiempo en estos últimos veinte años la problemática que encaramos y las propuestas para su resolución han pasado de ser "una novedad" a sufrir la estigmatización de la etnografía tradicional en tanto "descriptiva", "esencialista" y "reificadora de la cultura". Sin embargo, hoy más que nunca resulta evidente la utilidad de los resultados en el terreno, tanto para los indígenas que pueden reivindicar sus respectivas nacionalidades con las consecuencias jurídicas que hoy son notorias, como para la profundización del conocimiento evitando muchas de las contradicciones a las que nos había habituado la clasificación tradicional.

Morfología social: estática y dinámica

Hasta principios de este siglo la organización de las sociedades tradicionales de los varios pueblos de cazadores recolectores chaqueños puede caracterizarse de modo esquemático como una serie de unidades que se incluían las unas en las otras. Familias extendidas, constituidas por un núcleo –por lo general una pareja adulta– al que se agregaban personas dependientes (hijos e hijas, padres o abuelos ancianos sin pareja, yernos y parientes en general sin referentes más cercanos), se agrupaban con otras semejantes a las que se consideraba emparentadas de algún modo. El conjunto utilizaba términos de parentesco, aunque no siempre podían hacerse explícitos o trazarse los nexos que relacionaban de manera concreta a la gente de las diferentes familias entre sí. Este conjunto de grupos familiares al que se denomina técnicamente una "banda" convivía desplazándose en forma regular y cíclica sobre un territorio que consideraba propio. Cada uno de ellos se establecía en aldeas temporarias junto a las aguadas y madrejones. A su vez un número variable de estas unidades sociales mantenía entre sí relaciones de alianza configurando las unidades sociales que pueden llamarse "pueblos". A cada uno de estos pueblos correspondió en la historia una normativa, una jefatura y un sistema de control social independientes y los descendientes de sus integrantes poseen hasta hoy conciencia de una historia exclusiva en común. La clasificación de los no indígenas considera por ejemplo que los "tobas" y "mocovíes", así como los "matacos" o "wichís" y otros semejantes, son los grupos indígenas del Chaco, aunque en realidad éstos sean grupos lingüísticos formados por varios pueblos o naciones. Aunque todas las antiguas unidades sociopolíticas o pueblos poseen un "aire de familia" entre sí, debe tenerse en cuenta que también existen entre ellos considerables diferencias en la lengua y las costumbres. Es a las unidades sociopolíticas recientemente definidas a las que debe adscribirse el significado de "pueblos indígenas" en el Chaco cuyo carácter nacional[4] es innegable. Debe

4 Cuando hablamos del "carácter nacional" de los pueblos indígenas nos referimos precisamente a que sus integrantes poseen conciencia de una historia en común.

quedar claro entonces que cuando nos referimos a "pueblos indígenas" del Chaco no hablamos de "tobas", "wichís" y "mocovíes", sino de aquellas unidades territoriales, lingüísticas e históricas que en tiempos anteriores a la desarticulación social que resultó de la ocupación efectiva del territorio por el Estado Nacional poseían una organización única y distinta de todas las otras.

Con respecto a las lenguas que se hablan en la región, muchos datos indican que en el Chaco se han producido diversos y complejos fenómenos de contacto, interferencia y mezcla lingüística. Esto es altamente coherente con lo que acabamos de enunciar sobre la organización social y también con la etnohistoria de los chaqueños. En efecto, los fenómenos de comunicación en los pueblos tradicionales del Gran Chaco sin duda dependen del modelo social referido que se caracteriza por unidades progresivamente inclusivas entre las que alianzas más o menos estables de bandas –que se desplazaban tradicionalmente en un territorio determinado– eran las agrupaciones políticas más extensas. Además al concentrar en su interior el mayor número de intercambios de todo tipo, delimitaban las áreas de solidaridad y conciencia histórica común.

Contemplando este modelo en un plano sincrónico pueden detectarse dos grados diferentes en la intensidad de la comunicación. Por un lado estas alianzas de bandas, que denominamos regularmente "tribus", de una entidad demográfica restringida al orden de un par de miles de individuos, concentraban la mayoría de los circuitos de intercambio matrimonial, de bienes y lingüísticos. Por el otro, existía comunicación de una intensidad cuantitativamente menor y cualitativamente diferente entre tribus vecinas, ya fueran alianzas circunstanciales con afines extra-tribales, ya recíprocos robos de bienes o raptos de niños y mujeres. La situación se complica más si se piensa en diacronía, ya que la estabilidad de estas unidades dependía de situaciones muchas veces coyunturales, como el prestigio de jefaturas carismáticas o la accesibilidad de los recursos, produciéndose con variable frecuencia la descomposición de las bandas concurrentes y la recomposición tribal con aliados que podían ser muy distantes lingüística y culturalmente.

En términos generales podría enunciarse un corolario de este modelo social. Períodos de disturbios y tensiones debieron favorecer en el Gran Chaco una tendencia a producir la homogeneización de pautas culturales –incluyendo la lengua– por la intensificación de la frecuencia de la ruptura y recomposición tribal, mientras que tiempos de estabilidad deben haber conducido a la diferenciación y la deriva. Esto último explica el fenómeno de intensa diferenciación dialectal que se observa en las lenguas mayoritarias, las que configuran "complejos lingüísticos" o inclusive verdaderas "cadenas dialectales".

Sin embargo sería un error desconocer que estas tensiones contradictorias operan en simultaneidad en las sociedades chaqueñas ya que la progresiva diferenciación

y "especialización" en el seno de las tribus tiene como contrapartida la eventual mezcla cultural en los confines de esas unidades. Esto conduce a la conclusión de que las áreas periféricas de los conjuntos tribales que hablan variedades o dialectos lingüísticamente afines –conjuntos a los que hemos propuesto denominar "complejos étnicos" en lugar de las "etnias" que reconoce la clasificación tradicional– deben haber sido propensas a la formación de variedades culturales nuevas, incluyendo frecuentes fenómenos de generación de lenguas mixtas (pidgin y créoles). Con respecto a la comunicación de los patrimonios culturales, consideramos así dos clases de movimientos: unos centrípetos, de deriva cultural y lingüística en épocas de estabilidad y en el centro de los grandes complejos étnicos, y otros centrífugos de mezcla e interferencia en épocas de disrupción y en la periferia de las áreas de mayor homogeneidad. De la composición de estas fuerzas debe haber emergido la recurrente imagen de unidad regional junto a la sorprendente dinámica de diferenciación que presenta una especie de caleidoscopio abigarrado de alrededor de medio centenar de unidades étnicas discretas que hablan una veintena de lenguas.

Metodología utilizada durante la investigación

La investigación de terreno sobre la situación actual de los grupos indígenas del Gran Chaco proveyó los elementos que permitieron reconstruir un panorama del pasado reciente de las tribus. A su vez, el análisis antropológico del material reconstruido proporcionó nuevas claves para interpretar la realidad aborigen contemporánea.

El análisis contempló el estudio y contraste de diferentes campos semánticos definidos en función del interés de nuestro objetivo –el establecimiento de una nueva carta étnica del Gran Chaco–. En la primera etapa de la investigación se realizó un relevamiento intensivo de los topónimos y gentilicios utilizados por los diferentes grupos del área. Esta perspectiva metodológica implicó el reconocimiento de que los grupos étnicos y los sistemas onomásticos que los identifican forman parte de los sistemas clasificatorios de las lenguas del área. Por lo tanto esos grupos y sistemas no fueron tratados como cosas sino que, como cualquier otro conjunto de la lengua, se analizaron a partir del cruzamiento de sus relaciones recíprocas y sus cualidades diferenciales. El espacio geográfico es "una sociedad de lugares nombrados" (Lévi- Strauss 1964) que condensan una historia. Esa historia se hace presente cuando la gente recorre los lugares o habla de ellos. Al hablar de esos sitios, los mismos implican un dónde, un quién, un significado y una entidad social. La toponimia y su estructura poseen una función institucional relevante para los grupos nómades. Por estructura entendemos el conjunto de los nombres, con sus patrones culturales y lingüísticos de significación, el espacio ocupado, las actividades y los eventos acaecidos en los mismos, etc. En el caso

de los grupos del Gran Chaco, que se han establecido en lugares fijos durante el curso de los últimos cien años, las instituciones están en proceso de cambio y los nombres geográficos adquieren nuevos significados y funciones. La comprensión integral de los mismos y de su estructura permitió inferencias de gran relevancia para comprender tanto su vida pasada cuanto la actual.

Partiendo de la base de que la cultura puede entenderse como un sistema de signos socializado, y teniendo en cuenta la diferencia entre el discurso cultural y la práctica, profundizamos la investigación por dos caminos: a) el relevamiento de las tradiciones orales que permitió acceder a lo que cada uno de los grupos etnográficos piensa sobre su historia, su sociedad y la de sus vecinos; y b) la recolección de datos gramaticales (fonética, fonología, morfología, etc.) y de series léxicas para establecer la distribución diatópica de los fenómenos lingüísticos. Es decir, se delimitaron áreas de hechos lingüísticos específicos con el propósito de identificar las posibles variantes de las lenguas en cuestión. Para el relevamiento léxico, se realizó una recolección sistemática y rigurosa –en trabajos de campo, con informantes calificados– de extensas series de traducción unívoca. Al decir de traducción "unívoca" nos referimos a una técnica de cuestionario en la que los referentes están presentes concretamente y a los que el investigador puede referir de una manera deíctica, de modo de obviar los malentendidos y confusiones que se presentan en la mayoría de estas encuestas cuando los referentes designados no están presentes en el espacio compartido por el encuestador y el encuestado. Las series léxicas escogidas fueron las de los vegetales y animales, la terminología de parentesco, las partes del cuerpo, y otras.

Sectores físicos y pueblos en el Gran Chaco

El espacio del Gran Chaco fue separado en 10 sectores físicos: 1) Entre el Salado y el Paraná, 2) el Bermejo inferior, 3) el Teuco, 4) el Alto Bermejo, 5) Pilcomayo superior, 6) Esteros y Bañados, 7) El delta del Pilcomayo, 8) Alto Paraguay, 9) Chaco boreal y 10) la Cordillera (Figura 1).

1. *Entre el Salado y el Paraná*. En esta parte se pasa revista a los asentamientos mocovíes de las provincias del Santa Fe y el Chaco, así como a los toba llamados "*IañaGashik*" que habitan en la parte central de esta última provincia, en particular en la Colonia Aborigen Chaco, cerca de Machagai. Se exponen después las características del proceso de formación de esos núcleos humanos, es decir la historia de los diferentes pueblos mocovíes a principios del S. XX y fines del XIX, alternativamente nómades en la frontera del Salado o sedentarios en los tradicionales asentamientos coloniales de la orilla del Paraná, y se establece que los *IañaGashik* son producto del reasentamiento de distintos grupos étnicos: tobas, mocovies y vilela. A partir de allí se profundiza en los poderosos

movimientos indígenas que se desencadenaron junto con la formación de las Colonias aborígenes, en particular la de Napalpí. Por fin, se muestran las líneas que permitirán seguir profundizando en la historia de cada uno de los núcleos humanos hasta ingresar progresivamente en el período colonial donde se van enrareciendo las fuentes orales y escritas.

2. *El Bermejo inferior.* En este capítulo nuevamente se hace la nómina de comunidades indígenas y sus identificaciones étnicas. Básicamente se trata de dos pueblos muy numerosos involucrados en la categoría de "tobas". Los más orientales *takshik* en la desembocadura del río, zona del Ingenio Las Palmas y la antigua Misión Franciscana de S. Francisco de Laishí, y los *no'oleraGanaqpi* hacia el noroeste, ubicados también sobre el Bermejo, en especial en Pampa del Indio, Gral. San Martín y El Colorado. El estudio de la toponimia regional introduce la historia étnica. A través del análisis de las fuentes orales se muestra cómo estos grandes conjuntos, en cierta medida producto del reagrupamiento demográfico generado por la actividad industrial, mantienen al mismo tiempo rasgos de ocupación y organización socio-espacial ligados a las formas tradicionales de sociabilidad. Al mismo tiempo estos grupos participan de la composición de otros dos conjuntos de "tobas" denominados con el mismo nombre, "*IañaGashik*", que identifica en la clasificación tradicional a quienes "habitan la tierra seca" o, lo que es lo mismo, los alejados del río. Al del sur, que tiene como centro principal la Colonia Aborigen Chaco, nos referimos cuando hablamos del primer sector. El otro se ubica al norte y se formó a partir de otra colonia indígena, Bartolomé de las Casas, también con la participación de varios grupos de habla Guaycurú del Pilcomayo.

3. *El Teuco*. La enumeración de las más de veinte comunidades "tobas" conocidas por los otros como "*dapiGeml'ek*' permite analizar procesos recientes que han modificado la realidad indígena. Siguiendo río arriba se hace la nómina de las más de sesenta aldeas "matacas" habitadas por el bloque oriental de esta etnia, al que podríamos denominar de los "*Ihoqotás*", que pueden clasificarse en ocho diferentes grupos de asentamientos según sus afinidades étnicas. Cada uno de esos grupos corresponde a un pueblo que se considera distinto de los demás y posee una historia singular, manteniendo en cierta medida las relaciones que caracterizaban a las unidades sociopolíticas anteriores a la entrada masiva y a la vigencia del control social del estado argentino. También para estos grupos se exponen los procesos recientes que condujeron a algunos a establecerse sedentarios en la periferia de los pueblos de la ruta 81 y a otros a ser integrados en Sauzalito, recreando la formación de los "pueblos de indios" característicos de la encomienda colonial.

4. *El alto Bermejo*. Se trata del único sector que la etnografía tradicional podría calificar de homogéneo desde el punto de vista étnico. Sin embargo en él se concentran ocho diferentes pueblos wichí que constituyen el núcleo más visible

de esta etnia. Tanto la lengua, que fue sobre todo estudiada en la Misión Chaqueña "Algarrobal", en las proximidades de Embarcación, como otros aspectos de la cultura de esta zona se volvieron el modelo de todos los wichí. La gran concentración indígena en esta parte no sólo está relacionada con la misión anglicana y la reiterada migración a los ingenios azucareros, sino que es una constante en la historia que podemos remontar por lo menos hasta el S. XVIII, incluyendo los datos interesantes que provee Arenales para estos grupos. Hacia el suroeste del sector el wichí pierde vitalidad y en los barrios suburbanos de los pueblos y ciudades del departamento salteño de Anta la lengua wichí ya no se habla.

5. *Pilcomayo superior.* Se trata del sector del Gran Chaco más abigarrado desde el punto de vista étnico. Junto a los cinco pueblos matacos ribereños se encuentran los chané y los tapiete de habla guaraní, una tribu de tobas conocida como los "tobas bolivianos", y, hacia el este, tres diferentes naciones de chorotes: *yobújwa*, *yohwája* y *manjúi*. Al oeste, en la provincia de Salta, los wichí se hallan empeñados en una larga y agotadora lucha por la propiedad de la tierra de los lotes fiscales 55 y 14. A diferencia de ellos, el pueblo wichí de más al este recibió tierras de la provincia de Formosa, aunque los indígenas no la ocupan de modo sistemático porque fueron concentrados en "El Potrillo", un pueblo a la manera de Sauzalito.

En los escasos poblados "Chané", sobre la ruta 34 en Argentina y los "tapiete" en Bolivia se hablan dialectos del guaraní, de los últimos se trata con mayor detalle en el último capítulo ya que a fines del XIX se hallaban ubicados mucho más al norte, llegando hasta el Izozog. Los "toba" de este sector han migrado hacia el sur y, al margen de Monte Carmelo, una comunidad rural de la margen derecha del Pilcomayo, casi frente a Crévaux pero ya en Argentina, en su mayoría habitan en situación peri-urbana en Tartagal (Salta). Por fin dos de los pueblos llamados "chorote" por los blancos, viven también en las márgenes del Pilcomayo en Argentina y Bolivia, hasta Pedro P. Peña (ex F. Guachalla) y un tercer núcleo, los que en la literatura se llaman con el nombre niwaqlé de "manjui", más al norte, conservan su ubicación alejada del río.

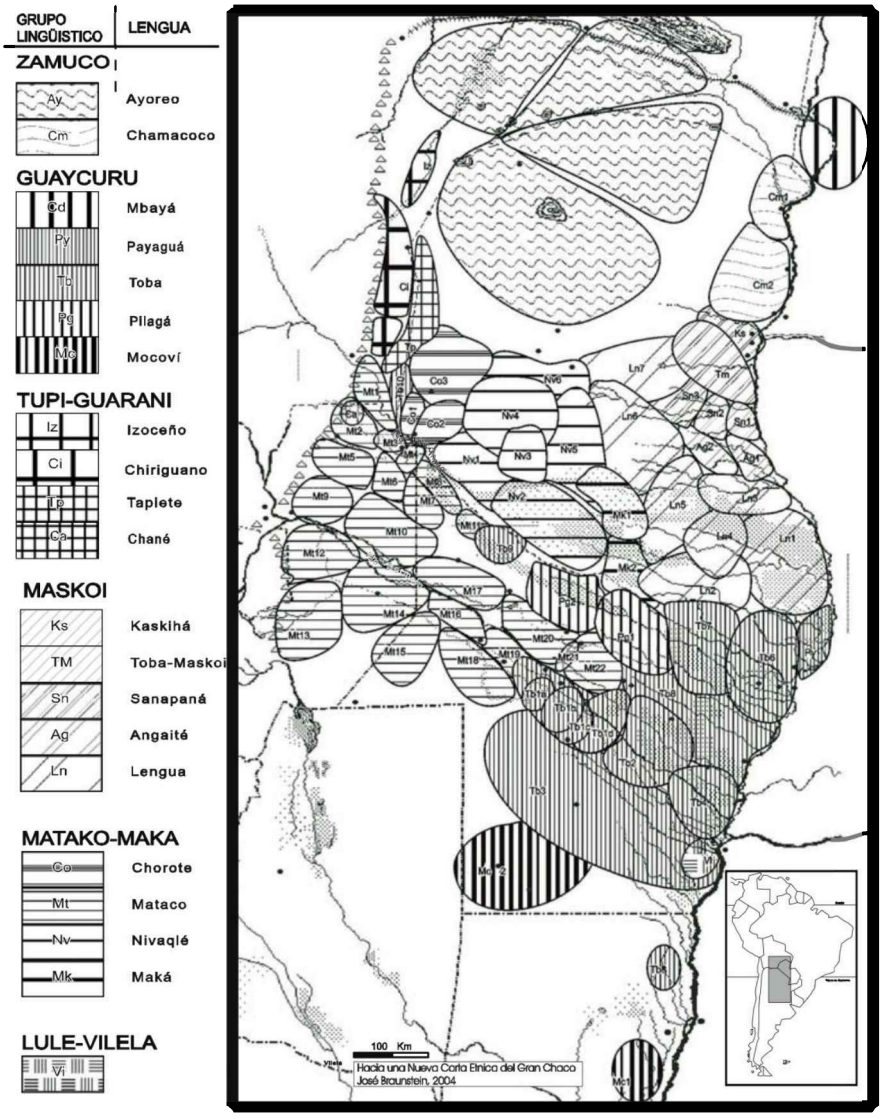


Figura 1. Distribución de pueblos indígenas del Gran Chaco.

6. *Esteros y bañados del Pilcomayo*. Si continuamos descendiendo por el río, notaremos que el Pilcomayo se vierte en un enorme, irregular e inestable sistema de cubetas y llanuras inundadas que perpetúa la geografía arcaica del proceso de llenado de la cuenca sedimentaria del Gran Chaco. Allí hallamos aún una nación que habla una lengua del grupo matako: los wichí carmeños, cuyo núcleo llegó por migración desde el Bermejo, y que en la actualidad se han alejado del río por los desbordes y el retroceso del cauce. Algo semejante ocurrió con el grupo de localidades que Métraux denominó "toba-pilagá" un poco más abajo del río. Hacia el sureste, los "pilagá" del bañado La Estrella constituyen una nación distinta de la de los "pilagá" que tienen como centro los asentamientos en la zona de Pozo de Navagán. La otra margen del río, en el Paraguay, era ocupada por seis grupos de niwaqlé cuando la ocupación blanca, algunos de los cuales hoy están dispersos en las colonias mennonitas: *chishamnelhavós* (arribeños), *shichamlhavós* (abajeños), *jotoilhavós* (gente de los pastizales), *tavashailhavós* (gente del campo), k'utja'amlhavós (gente del espinal) y *yitalhavos* (gente del monte). Por fin, siguiendo la cuenca hacia el sureste y ya en pleno "delta del Pilcomayo", los maká que hoy en día habitan en Asunción y Ciudad del Este estaban concentrados en las márgenes del Confuso (*aseptiket*), en las proximidades de Nanawa (*tefe'yah*) y además de alguna banda dispersa que hasta 1919 habitó entre los pilagá de Pozo de Navagán (*ipholhjelhlhup*). En tiempos históricos, el conjunto de estas naciones puede ser enmarcado sin dificultad en una especie de sociedad regional a la que Adriana Sterpin (1993: 150) denomina un "subconjunto regional pluriétnico".

7. *El delta del Pilcomayo*. La desembocadura del Pilcomayo, forma un enorme delta en el que la zona austral está habitada por pueblos que hablan lenguas del grupo Guaycurú en tanto que en el norte prevalecen los del grupo Mascoi. Al sur pueden destacarse los toba de M. Tacaaglé y Espinillo de los de Laguna Blanca y Clorinda. Del otro lado de la frontera, en Paraguay, en la localidad de El Cerrito, cerca de Villa Hayes, habita un importante núcleo de indígenas "tobas" entre los que hay representantes de la mayoría de los grupos del Pilcomayo de habla guaycurú y también mezclados algunos maká y lengua. Los payaguá, hoy extintos, habitaron hasta la tercera década del siglo XX en los barrios bajos, cerca del puerto de Asunción. Los pueblos del grupo lingüístico Mascoi se clasificaban en "lenguas", "angaité", "sanapaná", "kashkihá" y "toba-maskoi". Contabilizamos siete naciones "lenguas": *pesiapto*, *maskiptom*, *mopyementaqa'a*, *chanawatsán*, chate'wes, *chalwata* y *jonaxma*, algunas de las cuales hoy se encuentran dispersas en los puertos tanineros del río Paraguay y en las colonias menonitas; dos "angaité" (chahanawa y kiatewis); tres "sanapaná" (*sap'ang, kelyakmok, kyanexcheyha*); los toba-mascoi (*kelyexwewe*) y los guaná (*kashikihá*).

8. *Alto Paraguay*. En el Alto Paraguay se encuentra una serie de comunidades en las que pueden reconocerse los sucesores de dos antiguos grupos sociopolíticos

de los indígenas conocidos en castellano con el nombre de "chamacocos" y autodenominados *ishir*, los *ebidóso* y *tomaráxo*.[5] Del lado brasilero, no muy lejos de Corumbá se halla el importante núcleo de los denominados "kaduveo" que hablan una lengua del grupo Guaycurú y son hoy la última nación remanente del grupo de pueblos que fuera conocido en tiempos coloniales como "Mbayá-Guaycurú". El conjunto configura- ba a fines del siglo XIX una sociedad regional que fue parcialmente descripta por Guido Boggiani (Boggiani 1900).

9. *Chaco boreal*. La totalidad del sector norteño del Gran Chaco se halla ocupada por cuatro grupos étnicos y varios más pequeños emparentados y conocidos hacia el oeste como "ayoreo", y en el este como "ayoweo". Este nombre, que difiere en función de la variación dialectal, ha reemplazado en la actualidad al de "indios moros" con el que estos indígenas habían sido estigmatizados en el Paraguay desde la época colonial. Hacia el noroeste puede hallarse a los *diekedenhaygoosode*, quienes viven en varias comunidades en las estaciones de ferrocarril de la red oriental, y prevalecen en los enclaves suburbanos de Santa Cruz de la Sierra. Sus vecinos hacia el este son los *nupedoygoosode*. Provenientes de la zona del cerro Chovoreca los *garaygoosode* están concentrados en la actualidad en la misión salesiana de María Auxiliadora sobre el río Paraguay. Por fin, un poco hacia el norte de las colonias menonitas o en su seno viven hoy de modo sedentario los *gidaygoosode*. Varios otros grupos pueden distinguirse en el conjunto, circunstancialmente incluidos en una u otra de estas naciones al ritmo de las relaciones inter-étnicas regionales. Por ejemplo los *totobiegoosode*, quienes en su mayoría habitaban hasta hace muy poco tiempo en el monte y están aún involucrados en un proceso de acercamiento a la cultura envolvente, son considerados por algunos como integrantes de la nación sureña con un criterio dependiente de las relaciones que existían antes de la aceptación de la vida sedentaria.

10. *La Cordillera*. En la región del Izozog viven varios miles de tapui o tapii que son los chané del Parapetí descriptos por E. Nordenskjöld (Combès 2004). Contra las montañas algo más al sur, habita un pueblo muy numeroso que se conoce como "chiriguano" y que suele subdividirse en un grupo norteño mayoritario autodenominado "ava" (= "hombres") y otro menor más al sur conocido como "simba" que manifiestan diferencias dialectales y de costumbres. En esta sección son también considerados los tapiete del Pilcomayo superior porque a fines del siglo XIX ocupaban un territorio que se extendía muy al norte de ese río hasta casi el Izozog.

---

5 Algunas fuentes, como Belajeff (1936), afirman la existencia de un tercer grupo de unidades locales al que denominan "chamacocos bravos". La circunstancial existencia del mismo debe haber sido consecuencia de la fisión provisoria que se produjo cuando una parte de los tomaráxo aceptó la vida sedentaria.

Consideraciones finales

A pesar de que los resultados de la investigación que se reseña aún no fueron expuestos de modo sistemático, puede notarse en cierta forma el "impacto" que produjo hasta ahora por el hecho de que ya nadie hoy en el Gran Chaco utiliza las categorías étnicas tradicionales, a menos que se trate de un discurso vernáculo o ingenuo.

A partir de las localidades indígenas que existen en el área se pudo reconocer más de setenta naciones o antiguas unidades sociopolíticas y formular una hipótesis firme sobre la extensión de sus territorios en la época en que comenzaron su vida sedentaria. Es evidente, sin embargo, que si ajustamos la lente a cada una de las situaciones étnicas particulares la imagen requerirá ajustes.

Por otra parte, el trabajo de descripción lingüística es un paso imprescindible para ahondar en la cuestión dialectal que es, sin dudas, complementaria de la información adquirida. Esa tarea se ha intensificado de modo considerable en los últimos diez años, aunque lo que falta es mucho mayor que lo que ya se ha realizado.

Por fin, la historia de cada una de las naciones que fueron identificadas en nuestro trabajo no es más que un bosquejo inicial y fragmentario. El enorme trabajo de recuperación que falta realizar, tal vez sea emprendido por los mismos indígenas interesados en insertarse de manera definitiva y en condiciones de equidad en la "historia universal".

Referencias citadas

Arenales, José. 1833. *Noticias históricas y descriptivas sobre el Gran Chaco y Río Bermejo* (alrededor de 1828). Buenos Aires.

Belajeff, Juan. 1936. Tabla de identificación de las tribus del Chaco Paraguayo. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. 3 (6): 193-194

Braunstein, José. 1983. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Combès, Isabel. 2004. "Sobre la huella de los ñanaigua. De tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano". MS.

Levi Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Métraux, Alfred. 1946. "Ethnography of the Chaco". En: J. H. Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*, pp. 197-370. Washington.

Sterpin, A. 1993. L'espace sociale de la prise de scalps chez les Nivacle du Gran Chaco. Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, V. pp.129-192.

Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba "qom" hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina[1]

Margot Bigot[2] y Héctor Vázquez[3]

1 Bigot, Margot y Héctor Vázquez, 2008. "Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba 'qom' hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina". Posadas, IX CAAS, 12 pp.
Agradecemos la autorización del comité organizador del IX Congreso Argentino de Antropología Social, para republicar este artículo. El campo epistémico de las ciencias sociales en general, y de la antropología sociocultural, la Etnolingüística en particular, se encuentra en constante revisión. En este artículo los autores plantean la necesidad de tratar estas temáticas desde una concepción interdisciplinar, entendiendo que el concepto de interdisciplinariedad se refiere al proceso de investigación, e implica la presencia de núcleos de convergencia entre distintas disciplinas. Desde la Universidad Nacional de Rosario, espacio donde investigó y formó numerosos discípulos Germán Fernández Guizzetti (1930-1986), Margot Bigot y Héctor Vázquez procuran sistematizar y poner de manifiesto la modalidad metodológica y los resultados alcanzados a partir de un abordaje que vincula lingüística y antropología sociocultural. Su investigación se focaliza en el asentamiento toba (Qom) Los Pumitas, ubicado en la zona norte de la ciudad de Rosario. Residen allí unas 500 familias toba, que se han ido estableciendo desde 1980 en sucesivas oleadas migratorias. El análisis enfatiza la construcción de los procesos identitarios, considerando las estrategias de producción y reproducción económico-social de estos pobladores, en sus interacciones con los segmentos sociales de la sociedad regional/nacional. Vázquez propone un abordaje histórico-crítico que enfatiza el análisis antropológico, tomando en especial consideración los procesos de gestación de las lenguas, los conjuntos sociales e identidades étnicas (ver, por ejemplo, *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina,* 1981 y *Del incesto en psicoanálisis y en antropología,* 1987, y *Antropología Emancipadora, Derechos Humanos y Pluriculturalidad,* 2008). Bigot es lingüista y ha trabajado consistentemente con pueblos indígenas (ver, entre otros, *Los aborígenes Qom en Rosario. Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos aborígenes "qom" (tobas) asentados en Rosario* (2007) y *Cuestionarios para el análisis de vitalidad etnolingüística y discriminación indígenas en contextos de contacto lingüístico-sociocultural,* 2007). Complementar con secciones 5 (C. Briones, S. Hirsch, S. Citro, C. Medrano y F. Tola), 6 (L. Tamagno y M. Maffia) y 14 (P. Wright).

2 Investigadora de la Carrera de Investigador Científico del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario (CIUNR). Coordinadora del Área Etnolingüística del Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales (CICEA). Directora de la Revista *Papeles de Trabajo*.

3 Investigador Superior del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario. Co Director del Centro de Estudios Interdisciplinario en Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales (CICEA) U.N.R

La necesidad de construir núcleos de convergencia disciplinaria con el propósito de abordar problemáticas complejísimas como los es el análisis y diagnóstico de los procesos de reproducción sociocultural, de síncresis religiosa, de constitución, de ruptura y de reconstrucción de sus sistematizaciones simbólicas, de reelaboración de la trama sociocultural de los miembros de los grupos toba asentados en la ciudad de Rosario, más precisamente en el barrio de Los Pumitas dentro de un contexto interétnico, exige el desarrollo de una estrategia de investigación que articule y oriente dicho proceso, que lo delimite y defina, que la oriente y la posibilite. En este trabajo procuramos sistematizar y poner de manifiesto la modalidad metodológica y los resultados alcanzados a partir de nuestro abordaje que intervincula Lingüística y Antropología.

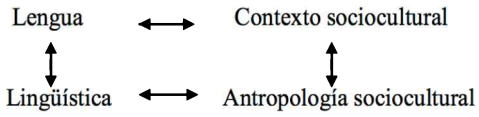
Toda investigación se define: 1. Por el sistema epistemológico en el que se entronca. 2. Por la delimitación del problema a investigar. 3. Por la estrategia de investigación implementada.

En este punto es necesario considerar: A. La relación entre método y sistema epistemológico. B. La adecuación de las técnicas a utilizar para recopilar los datos en el proceso de trabajo de campo.

El sistema epistemológico en el que se entronca

El dominio de la lingüística antropológica

El dominio de la lingüística antropológica (o etnolingüística) se extiende hacia distintos ámbitos temáticos en los que la lengua y el contexto sociocultural se tratan conjuntamente, implicando conexiones entre lingüística y antropología.



Algunas de las temáticas que se han abordado desde esta perspectiva son: lenguas y culturas de tradición oral, léxicos etnozoológicos, etnobotánicos, terminología del parentesco, estudios sobre la concepción del espacio y el tiempo en determinados grupos, situaciones de contacto lingüístico-cultural, bilingüismo y diglosia en relación a los procesos identitarios.

Acordamos con Bourdieu, P y L. Wacqant en que la lingüística "pura" se caracteriza por la primacía que otorga a una perspectiva sincrónica, estructural o interna del lenguaje sobre sus determinaciones históricas, sociales, económicas:

> La ilusión de autonomía del orden puramente lingüístico, afirmada por el privilegio que se concede a la lógica interna del lenguaje a expensas de las condiciones sociales y correlatos de uso social, abre la puerta a todas las consiguientes teorías que proceden como si el dominio teórico del código bastara para conferir dominio práctico de los usos socialmente apropiados. (Bourdieu y Wacqant 2005: 207).

Bourdieu y Wacqant afirman que:

> las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de poder simbólico a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma transfigurada. En consecuencia, es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula. Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas entre el hablante, dotado de una autoridad social específica, y una audiencia o público que reconoce dicha autoridad en diversos grados, como también ocurre entre los grupos a los que pertenecen respectivamente. Lo que he intentado demostrar es que una parte muy importante de cuanto ocurre en las comunicaciones verbales, incluso el contenido mismo del mensaje, permanece ininteligible en tanto no se tome en cuenta la totalidad de la estructura de relaciones de poder presente, aunque invisible, en el intercambio. (2005: 208).

La propuesta de estos autores coincide en parte con la perspectiva de la lingüística antropológica o etnolingüística que, de manera general, trata conjuntamente lengua y contexto socio-cultural. La postura de G. Fernández Guizzetti (1981) en la que se sustenta nuestra perspectiva, es la siguiente: la etnolingüística es un saber interdisciplinario

> que tiene por objeto el estudio de lo idiomático en cuanto simboliza la totalidad de la cultura [...] estudia las relaciones entre el idioma y la etnia, es decir el grupo humano en el cual la cohesión social que une a sus miembros entre sí se basa en la unidad de formas de vida, de vocación histórica y de concepción del mundo o cosmovisión [...] (1981: 48).

La lengua (sistema idiomático) es un elemento de la cultura, que tiene características especiales ya que tiene una función simbólica respecto de la totalidad de la cultura.

Cultura: Define la cultura como sistema, es decir conjunto de objetos –hechos culturales–interrelacionados. La cultura es devenir, historia, cambio, al mismo tiempo es simultaneidad, es contemporaneidad es permanencia estructurada. Siguiendo la distinción de Saussure establecida para la lengua, afirma que lo cultural tiene dos ejes: el de la diacronía cuyo estudio es historia, y el de la simultaneidad cuyo estudio es descriptivo y estructural. Pero considera que ambos ejes son abstracciones ya que el aspecto de permanencia no es sino un momento en el devenir y por otra parte dicho devenir no es sino una sucesión de momentos.

Símbolo: producto cultural con intención representativa de algo distinto de sí. Las señales son también hechos culturales en cuanto derivan de la experiencia, por ejemplo, el canto de las pirinchas es señal de aumento de la temperatura, pero no tienen *intención significativa*.

El mundo vivido (ámbito del existir de los individuos) es un mundo culturado, un mundo vivido según cultura (no hay un mundo común a toda la humanidad). La pluralidad de lenguas se corresponde con la pluralidad de culturas. Desde el punto de vista de las relaciones sociales, la función de la lengua es la de proveer el medio fundamental para la interacción, que, aunque no se reduce a la comunicación lingüística, no puede darse sin ella

Propone realizar el abordaje etnolingüístico mediante la "metodología etnosemántica". Esta metodología permite, a través de la búsqueda del sentido de las estructuras lexicales, morfosintácticas y textuales, estudiar la cosmovisión de una etnia por vía de su lengua, en los aspectos descubiertos (consientes) y encubiertos (inconsciente culturado). Afirma que a través del conocimiento de la estructura de la lengua es posible romper la barrera del etnocentrismo y penetrar en concepciones del mundo distantes a la nuestra.

La etnosemántica indaga cual es en cada lengua la estructura de la materia del contenido. Esta estructura es la organización cognoscitiva del mundo culturado simbolizada en cada uno de los idiomas, considerados como fenómenos culturales.

Para G. Fernández Guizzetti el análisis de la lengua es una vía privilegiada para analizar los aspectos conscientes e inconscientes de una cultura.

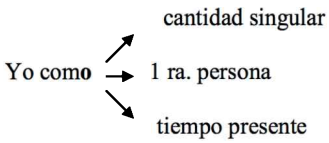
Los principales principios que enumera son los siguientes:

1. Cada categoría gramatical corresponde más o menos exactamente a una categoría mental, en español destaca la siguiente correlación:

Categorías mentales	Categorías gramaticales
Sustancia	sustantivo
Persona	pronombre
Proceso	verbo
Cualidad del proceso	adverbio
Cualidad de la sustancia	adjetivo

2. De la relación entre los elementos gramaticales (afijos, raíces, etc.) podemos inferir conexiones entre las diversas categorías mentales. Ejemplos:

En los lexemas verbales del español las categorías mentales "persona", "cantidad" y "tiempo" se conectan a la de "proceso" mediante la sufijación de las desinencias.



En otras lenguas el concepto de tiempo no está relacionado con el de proceso. En toba el proceso se relaciona, por ejemplo, con el espacio:

nnoʁooʃegem **aɲi** **nala'**[1]
sale hacia aquí arriba esa sol
(semi-apoyado)
"sale el sol"

n-noʁoo-ʃegem
n : 3ra persona, movimiento centrípeto (acercándose al hablante)
noʁoo: se pude traducir como "moverse"
ʃegem: dirección hacia arriba

inoʁooɲi **ara** **nala'**
entra hacia allá abajo esta sol
(frente al hablante)
"se pone el sol"

i-noʁoo-ɲi
i: 3ra persona, movimiento centrífugo (alejándose del hablante)
ɲi: dirección hacia abajo

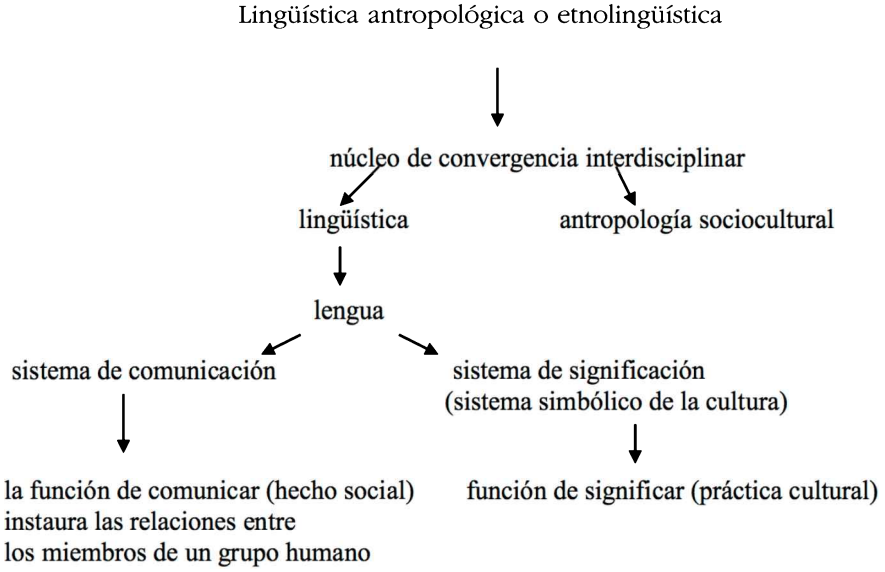
[1] La trascripción fonológica de la lengua toba es la siguiente: oclusivas: /p/,/t/,/k/,/q/,/ ʔ/ ; fricativas sordas: /s/,/ʃ /,/x/, /h/ ; fricativas sonoras /ʒ/,/ɣ/,/ʁ/ ; africada: /▪/ ; nasales: /m/,/n/,/ɲ /; laterales: /l/,/ʎ/ ; vibrante:/r/ ; semivocales: /w/,/j/; vocales: anterior cerrada : /i/ ; ant. abierta:/e/ ; posterior cerrada:/o/ ; post. abierta:/a/).

3. La ausencia de una categoría gramatical presupone la carencia de la categoría mental correlativa

Es claro que las relaciones entre categorías gramaticales se vinculan a relaciones entre categorías mentales

Nuestra perspectiva

Desde nuestra perspectiva la lingüística antropológica o etnolingüística se constituye interdisciplinariamente de la siguiente forma:



Por la función comunicativa de la lengua, un grupo humano comparte un conjunto de significados, dichas funciones resultan por lo tanto interdependientes. La diversidad de lenguas está relacionada con la diversidad de culturas, con distintas realidades y con distintas visiones de una misma realidad, por lo que la lengua funciona como cohesionador grupal y diferenciador extra grupal, y consecuentemente mantiene una estrecha relación con los procesos identitarios.

La delimitación del problema a investigar

Refiere a los aspectos de la realidad socio cultural del grupo humano (en este caso étnico) a investigar. En este caso los miembros de las familias tobas asentados en Los Pumitas. A saber: los procesos de reproducción sociocultural, de síncresis religiosa, de constitución, de ruptura y de reconstrucción de sus sistematizaciones simbólicas, de reelaboración de la trama sociocultural.

La metodología

Relación entre método y sistema epistemológico

Se incluye aquí la siguiente articulación entre: 1. Una aproximación etnolingüística: que enfatiza el tratamiento de las interacciones entre lengua, sociedad, pensamiento, cultura y percepción. 2. Una aproximación histórico antropológica: que enfatiza la reproducción social y reelaboración de la trama sociocultural de los miembros de los grupos toba de Los Pumitas en sus interacciones socioétnicas con los miembros de la sociedad regional / nacional con los que interactúan. Son especialmente relevantes el análisis de las contradicciones y conflictos intra e interétnicos gestados dentro del campo de interacción socioétnico.

La adecuación de las técnicas a utilizar para recopilar los datos en el proceso de trabajo de campo

1.Observación directa y de entrevistas en profundidad con interlocutores válidos de los miembros de los grupos toba asentados en Los Pumitas y de los miembros de la sociedad regional / nacional con los que interactúan.

2. Cuestionarios y guías de campo especialmente adecuados a los objetivos de la investigación. Cabe destacar que estos instrumentos metodológicos no son neutros sino que se encuentran sesgados por el abordaje teórico en el que se entroncan.[4]

Avances de la investigación

El asentamiento toba de Los Pumitas se localiza en la zona norte de la ciudad de Rosario, más precisamente entre las calles Campbell y Av. Ludueña. Residen unas 500 familias tobas, que se han ido asentado desde el año 1980, en sucesivas oleadas migratorias. Los tobas migrantes se nuclear a partir de un sistema de lealtades y parentescos y siguen una misma regla: generalmente se instala en una casa muy precaria un padre de familia relativamente joven, a veces acompañado de su hermano y / o hijo mayor. Cuando obtiene dinero suficiente para traer al resto de la familia, así lo hace. Más tarde un nuevo aborigen pariente o amigo del primero reside en su casa hasta costearse una vivienda precaria y el ciclo continúa. Casi siempre dos o tres generaciones habitan la misma casa, la familia es por lo tanto extensa. Los miembros de los grupos domésticos tobas no rompen definitivamente

4 Los controles epistemológicos implementados sobre los resultados de la investigación son los que se expresan en Héctor Vázquez (1994).

con los patrones culturales tradicionales a pesar de que paulatinamente se va desarrollando un proceso de síncresis sociocultural.

Por un lado, tienden a readaptar los aspectos migratorios del ciclo anual de la cultura original ya que son numerosos los residentes del asentamiento que regresan al Chaco con el propósito de participar en la recolección del algodón y del tabaco. Por otro lado, procuran construir una estrategia de sobrevivencia que pasa por un proceso de sincretismo que acepta parcialmente y rechaza parcialmente pautas socioculturales urbanas derivadas de la interacción sociocultural con los miembros de los segmentos sociales de la sociedad regional/ nacional con los que interactúan.

Los migrantes tobas se insertan como trabajadores urbanos vendiendo su fuerza de trabajo como peones, changarines, obreros de la construcción, empleados domésticos y excepcionalmente como asalariados en relación de dependencia.

A pesar de compartir con villeros no aborígenes similares características socioeconómicas y, en alguna medida, ciertas estrategias de subsistencia y de autoreproducción en condiciones de extrema pobreza, a pesar de que existen algunos casos de vergüenza étnica en las que se tiende a negar la propia etnicidad, la gran mayoría de los tobas asentados en Los Pumitas[5] se asumen como aborígenes. Y así son identificado por los miembros de la sociedad regional / nacional con los que se relacionan.

La casi masiva identificación de los villeros no tobas que comparten con ellos la misma situación de exclusión social con pautas y normas de conducta y con valores de la sociedad hegemónica acentúa la discriminación étnica hacia el engrupo étnico y promueve conflictos interétnicos que generan, a su vez, contradicciones intraétnicas.

Los conflictos fundamentales refieren a las modalidades de reproducción económico social, al proceso de salud / enfermedad / atención, a la situación educacional, al sincretismo religioso en el que tienen especial incidencia las distintas sectas protestantes y el antagonismo protestantismo /catolicismo.

La situación sociolingüística del asentamiento se puede caracterizar como "diglósica", hay una mayoría bilingüe, pero con deficiente competencia en español, lo que dificulta la comunicación en instancias oficiales: oficinas municipales, Registro Civil, hospitales y búsqueda de empleos. El problema se acentúa entre las mujeres (hay muchas mujeres jóvenes monolingües toba) en relación a los centros de salud a los que deben acudir con sus hijos.

5 El nombre del asentamiento Los Pumitas deriva del equipo de fútbol del asentamiento.

La escolarización de los niños tobas de Los Pumitas es dificultosa, hay un alto porcentaje de deserción y de repitencia. La causa es –para los padres de los escolares– la falta de conocimiento que tienen algunos maestros acerca del comportamiento, formas de pensamiento y actitudes de los niños tobas. Reclaman una mayor interiorización de la cultura toba por parte de los maestros "blancos" En cuanto a los contenidos curriculares de la cultura toba que se enseñan en la escuela bilingüe, consideran que son insuficientes, así como también resulta insuficiente el número de maestros tobas.

No es nuestro propósito el de describir aquí la situación sociocultural y etnolingüística de los miembros del asentamiento al interior de un contexto de relaciones interétnicas plagados de conflictos. Solamente nos interesa demostrar la importancia de la utilización metodológica de la convergencia lingüístico-cultural y su riqueza en la producción de resultados de la investigación. Indicaremos entonces que:

1. La tradición oral de los tobas "qom" tiene influencia decisiva en la constitución de la dinámica de los procesos culturales en sus interacciones con la sociedad hegemónica y la urbanización. Nos referimos a las relaciones entre oralidad y escritura con los procesos de pensamiento y con las estrategias de resistencia étnica implementadas.

En efecto, en tanto cultura de tradición oral las representaciones de la lengua qom organizan entre los toba hablantes de Los Pumitas modalidades de conservación, transmisión y formas de conocimientos, de organización social, percepción y apropiación de la realidad y formas de pensamiento que, en la situación de interacción lingüística y cultural de los qom, operan por un lado como adecuación al entorno social inmediato y, por otro lado, como confrontación con dicho entorno y se expresan como modalidades de resistencia social y lingüística.[6]

Estas estrategias de resistencia sesgan los procesos de síncresis que consisten en "la reestructuración de los marcos culturales cuando estos han perdido funcionalidad ante un cambio situacional. Entre los qom estos procesos organizan -mediante inclusión, exclusión y resignificación de elementos- las prácticas lingüísticas, las pautas de conducta intra e intergrupales, el sistema de valores y las normas jurídicas, las creencias religiosas y las prácticas relacionadas con el concepto de

6 "La categoría de *resistencia étnica* se delimita por oposición a la de dominación pero tal oposición no se afirma negando en bloque lo que excluye, c constituyéndose en un concepto "otro", diferenciándose al asumirse como su contrario. Sino que se expresa en tanto contradicción. Esto es que acepta, y a la vez rechaza, la penetración de "un modo de vida" extraño y dominante mediante un proceso de síncresis que implica una interpretación gestada a partir de la ruptura y conservación de lo propio y del rechazo e incorporación de lo ajeno" (Bigot, Rodríguez y Vázquez 1992).

salud / enfermedad, a fin de mantener una relación más equilibrada con el medio" (Bigot 2007: 107).

2. Es la articulación entre lengua y cultura la que nos permite delimitar el concepto de "red comunicacional". Dicho concepto resulta más útil e instrumental por su connotación más abarcativa que el de "comunidad étnica" puesto que facilita dentro del contexto de relaciones interétnicas en el que se construye nuestro estudio la diferenciación de la interactuación entre las lenguas qom y español, la discriminación entre distintos contextos *de comunicación* considerados como ámbitos socio-espaciales. Así:

> Defino la *red comunicacional* como conjunto interrelacionado de interacciones lingüísticas que se desarrollan en diversos *contextos de comunicación*. El concepto de comunicación implica que se comparte, en distintos grados, un conjunto de conocimientos.
>
> Los *contextos de comunicación* refieren a los distintos ámbitos de relaciones sociales en los que están insertos los indígenas tobas del asentamiento a los que se vincula la elección de lenguas.
>
> Se distinguen los siguientes contextos de comunicación:
>
> -*Comunicación intraétnica local* entre los indígenas tobas del mismo asentamiento, y también entre éstos y los de los otros asentamientos o barrios tobas de la ciudad, pertenecientes a la misma parcialidad, o a otras, hablantes de otras variedades dialectales.
>
> -*Comunicación intraétnica supra local* entre los miembros del asentamiento con los grupos tobas de los lugares de procedencia de la Provincia del Chaco, generalmente en la misma variedad dialectal.
>
> -*Comunicación socio-étnica* referida a la interactuación de los grupos tobas con segmentos de la sociedad regional / nacional, en español. (Bigot 1998: 19-20).

Tal delimitación conceptual hace más incisivo el análisis de las estrategias de resistencia etnolingüística tanto en su aspecto sociolingüístico como lingüístico. Según M. Bigot (2007: 138 y 139) entre Los tobas de Los Pumitas la situación de diglosia y de síncresis cultural ha producido modificaciones en las categorías cognitivas y en la lengua qom que la revitalizan manteniendo su funcionalidad mediante

A. Procedimientos intralingüísticos: *Innovaciones léxicas* (formación de nuevos lexemas mediante nuevas combinaciones de morfemas ya existentes en el sistema lingüístico qom). *Extensión semántica* (ampliación del significado original que permite aplicar lexemas de la lengua qom a referentes de la cultura de

contacto percibida como parcialmente análogos a los de la cultura tradicional). *Procedimiento interlingüísticos* (uso de préstamos del español rioplatense)

B. Procedimientos interlingüisticos: Consistentes en el uso de préstamos del español río platense ajustados a las restricciones impuestas por la fonología y la morfosintaxis de la lengua qom.

3. Si la construcción de los procesos identitarios se analiza considerando las estrategias de producción y reproducción económico social de los qom asentados en Los Pumitas en sus interacciones con los segmentos sociales de la sociedad regional / nacional con la que interactúan, las redes de solidaridad e intercambio, los procesos de sincretismo religioso las actitudes y los valores que regulan las conductas de los miembros del asentamiento hacia " el adentro" y el "afuera" y los conflictos intra e interétnicos, el sistema referencial de la lengua qom permea y criba tales procesos.

Para nosotros

> la *identidad étnica* (una particular expresión de la identidad), se muestra como la forma provisoria que asumen las contradicciones materiales y simbólicas a nivel individual y colectivo dentro de un campo de interacción socio étnico relativamente acotado en el seno de una determinada *formación histórico social*, y durante un momento dado de las relaciones interétnicas. Situación que no engendra relaciones asimétricas sino desiguales, esto es: de dominio / sometimiento. A nivel lógico, este proceso se muestra como el punto de desfasaje del concepto consigo mismo: el núcleo de reversión dialéctica que se reconoce en su negación.
>
> Así, en constante proceso de evolución, la misma identidad debe asentarse sobre su contradicción, transfigurando, mediante la supresión de rasgos y el sincretismo, su relación con el orden social existente y generando, en planos cualitativamente diferenciados, profundas contradicciones intraétnicas. (Vázquez 1995:65)

De tal manera el concepto de *identidad* que proponemos es procesual y se construye sincréticamente. En un análisis en profundidad de dicho proceso la convergencia lingüístico-cultural desempeña un papel fundamental. Las sistematizaciones simbólicas y las estructuras sociocognitivas que participan de él se elaboran y reelaboran mediante las múltiples interrelaciones entre lengua, sociedad, cultura y percepción ligada a un momento y lugar determinado. Cada grupo étnico (y por lo tanto también los tobas asentados en Los Pumitas) construye las formas reales de pensar y clasificar la experiencia de la realidad dentro de un código gramatosemático que comparten, que varía según la situación cambiante de la

convergencia lingüístico-cultural y las modalidades de delimitar, aquí y ahora, su proceso identitario.

Según H. Vázquez:

> "El concepto de *identidad* (para *nosotros procesos étnicos identitarios*) refiere a una *identidad colectiva* y contiene múltiples dimensiones por ello tradicionalmente se lo ha confundido con el de *etnicidad*, cuando se sobredimensiona uno de sus niveles, el *macro*, que enfatiza la referencia a los rasgos culturales en la construcción política ideológica expresada como etnicidad.
>
> En un *nivel intermedio*; el concepto de *procesos étnicos identitarios* delimita *identificaciones étnicas regionales*. Es decir, supralocales o supracomunitarias, dentro de una "red de relaciones socioculturales" que sobrepasa el concepto geográfico de región y que permite el establecimiento de identificaciones dentro del ámbito de uno o varios grupos domésticos locales o con uno o varios grupos domésticos de las localidades de las que emigraron.
>
> Se apela aquí a los aspectos sociolingüísticos y sociocognitivos de la adscripción étnica. Resulta importante señalar que el concepto de "red de comunicación "en la interpretación de Bigot no es exclusivamente lingüístico. Se refiere también a las relaciones sociales (vínculos) realmente establecidas; es, por lo tanto, social y lingüístico.
>
> En un *nivel micro*, define la construcción de "identidades" socioétnicas del conjunto de los grupos domésticos (o de familia extensa) locales asentadas al interior de un "campo de interacción socio étnico". Por supuesto, también se privilegia aquí los aspectos sociolingüísticos en la construcción de categorías sociocognitivas.[7] Recordemos que los procesos identitarios enfatizan los aspectos simbólicos de las identidades socioétnicas, que no deben desvincularse de los modos de reproducción económico social dentro de un contexto de dominio –sometimiento ni de las tensiones y conflictos que en tal contexto se generan. (2005: 66-67).

De acuerdo a los criterios anteriormente mencionados, las modalidades de adscripción étnica al interior del asentamiento de Los Pumitas no resulta homogénea sino heterogénea y dependiente, además, de las siguientes variables: Lugar de procedencia: rural o de zonas periféricas urbanas. Tiempo de permanencia en

7 Al delimitar los niveles de la "identidad étnica" nos apoyamos, parcialmente, en la concepción de Margot Bigot de ***red comunicacional***.

el nuevo asentamiento. Escolaridad y nivel de educación, de competencia en el español y de conciencia étnica. Edad. Sexo.

De tal modo es posible distinguir:

1. Un grupo de mayores de 50 años que ha migrado de zonas rurales y no tiene mucho tiempo en el asentamiento, apenas hablan español. Se asumen claramente como tobas.

2. Un grupo de entre 30 a 40 años que ha migrado de zonas rurales previa estadía en localidades periféricas urbanas, con algo de competencia en español. La mayoría de ellos se asume como tobas, aunque hay algunos que niegan la etnicidad por vergüenza étnica, son los individuos más jóvenes y de sexo masculino. Llevan solamente unos años en el asentamiento de Los Pumitas.

3. Un amplio grupo de familias que llevan más de diez años en el asentamiento de edad entre los 35 a 45 años, tienen alguna escolaridad y relativa competencia en español. Generalmente reivindican la identidad toba, pero colocando especial énfasis en su calidad de ciudadanos argentinos. En ocasiones cuando interactúan con miembros de la sociedad regional / nacional, consideran conveniente negar su aboriginalidad.

4. Un grupo de jóvenes de ambos sexos que ha nacido en el asentamiento. Si algunos años atrás, en ocasiones, tendían a negar su origen toba, ahora lo reivindican. Son los más escolarizados y tienen alta competencia en español.

5. Un grupo cada vez más amplio de dirigentes comunitarios y de pastores que asumen la *identidad étnica* como *etnicidad*. Llevan más de 10 años en el asentamiento y son representantes de sus miembros ante la sociedad regional / nacional. Tienen alto nivel de conciencia étnica y se relacionan con otras organizaciones indígenas con el propósito de organizar la defensa de los derechos de los Pueblos Originarios y hacen un trabajo de concientización étnica al interior del asentamiento. Atribuimos a este grupo la revitalización de la identidad y etnicidad toba al interior del endogrupo.

Referencias citadas

Bigot, Margot. 2007. *Los aborígenes "qom" en Rosario: Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos aborígenes qom (tobas) asentados en Rosario*. Rosario: UNR Editora.

_____. 1998. "La vitalidad etnolingüística de un grupo minoritario indígena en contexto de relaciones interétnicas" *Papeles de Trabajo*. (7): 5-42.

Bigot, Margot, Graciela Rodríguez y Héctor Vázquez. 1992. "Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario". En: Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (comps), *La problemática Indígena*. pp. 81-100..Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacqant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Fernández Guizzetti, Germán. 1981. Prolegómenos para una etnosemántica estructural. *Revista del Centro de Estudios Antropológicos*. 7-113

Vázquez, Héctor. 2005. *Antropología emancipadora, derechos humanos y pluriculturalidad*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

_____. 1994. *La Investigación Sociocultural-crítica de la razón teórica y de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social[1]

Lucía Golluscio[2] y Ana Ramos[3]

1 Golluscio, Lucía y Ana Ramos. 2007. El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social". *Signo y Seña* (17): 91-113. Agradecemos la autorización de *Signo y Seña* para republicar este artículo.
Doctorada en Letras (Universidad Nacional de La Plata), en su extensa e intensa trayectoria Lucía Golluscio se dedicó al estudio de las lenguas indígenas americanas en su contexto sociocultural. Sus investigaciones incluyen temas de gramática, tipología, discurso oral e ideologías lingüísticas. Se destaca el relevamiento y análisis, por ejemplo, del arte verbal de la lengua mapuche, el mapudungun, y la severa "retracción" del vilela chaqueño (El pueblo mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir, 2006, y Textos vilelas, 2006, con Elena Lozano). Golluscio dirigió el proyecto "Lenguas en peligro, pueblos en peligro en la Argentina" (Facultad de Filosofía y Letras, UBA y Departamento de Lingüística del Max Planck Institute, Alemania, 2002-2006) centrado en la documentación de cuatro lenguas del Chaco (mocoví, tapiete, vilela y wichi) en sus contextos etnográficos. Este proyecto forma parte del Programa de Documentación de Lenguas en Peligro (DoBeS) auspiciado por la Fundación Volkswagen. Los materiales lingüísticos y etnográficos documentados para este proyecto fueron depositados para su preservación, investigación y difusión en el Archivo del Laboratorio de Documentación e Investigación en Lingüística y Antropología DILA, Área de Investigación del CAICYT-CONICET, del cual la autora es su directora académica. Por toda esta labor fue distinguida con los Premios Georg Forster y Fundación Alexander Von Humboldt. Además de formar de manera continua a etnolingüistas provenientes de las carreras de Letras (p.ej. Florencia Ciccone (lengua tapiete), Juan Krojzl (aché), Santiago Durante (ayoreo), Analía Gutiérrez (nivaclé), Felipe Hasler (mapudungun), Verónica Nercesian (wichi), Estefanía Baranger (mbyá) y Paola Pacor (chorote)), trabajó con etnólogas y antropólogas sociales como la coautora de este artículo. Aunque partió de UBA, el recorrido de Ana Ramos se radicó en la sede S.C. de Bariloche de la Universidad Nacional de Río Negro, de más reciente creación. Se dedicó a la etnografía de la memoria y la política indígena, centrada en los pueblos mapuche y tehuelche, particularmente en los procesos de formación de comunidades y de producción de conocimientos, los trabajos colectivos de restauración de memorias, las trayectorias territoriales de las familias y los movimientos políticos de defensa y recuperación territorial. Ganó el Premio Nacional de Ciencia para la publicación del libro *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (2010). Creó en 2008 el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) que nuclea distintos centros universitarios. Complementar con secciones 2, 5, 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 8 (C. Buliubasich, A.M. Gorosito Kramer), 11 (M.P. Caruso), 12 (A. Siffredi y A. Padawer) y 14.

2 Profesora Titular Consulta, Universidad de Buenos Aires, Investigadora Principal, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

3 Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio; Universidad Nacional de Rio Negro; Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET.

Introducción

En este artículo nos centramos en aquellas prácticas culturales –discursivas y no discursivas– que recrean los sentidos identitarios mapuche a partir de la actualización de patrones compartidos de pertenencia y devenir. En un contexto de retracción del uso del *mapuzungun*, la lengua originaria, ante la hegemonía del español a lo largo del siglo XX, un estudio sociolingüístico cuantitativo podría arrojar resultados pesimistas sobre el grado de vitalidad de esa lengua en muchas comunidades mapuche al este de los Andes. Nuestra perspectiva interdisciplinaria entre lingüística y antropología nos ha permitido incorporar la dimensión de "lo entrañable" al análisis. En el caso mapuche, múltiples testimonios de personas que nunca se han conocido, recogidos en distintos lugares y a lo largo de años de trabajo de campo dan cuenta de experiencias de "regreso" físico y/o espiritual al lugar de origen. La narración de esta sintonía con lo más profundo del "ser mapuche" siempre enfatiza el momento puntual de recepción del conocimiento de los antiguos, especialmente la lengua.Nuestro trabajo se centra, entonces, en esas narrativas que en contextos etnográficos y discursivos actualizan tales experiencias. Estas prácticas, constituidas en "zona de contacto" (Pratt 1987, 1992), recurren a la magia y la poesía de lo dicho para expresar y recrear los vínculos entre la lengua de herencia y los sentidos de pertenecer al Pueblo Mapuche.

A partir de nuestras investigaciones en comunidades mapuche rurales y urbanas y en distintos espacios sociales (Grossberg 1996), hemos observado que permanentemente emergen personas "especiales",[4] es decir, reconocidas por sus habilidades en el arte de hablar, entre otras. En un contexto interétnico donde suele diagnosticarse la "pérdida" de la lengua vernácula, la vigencia de prácticas discursivas tradicionales que enfatizan el valor de la palabra en la constitución de la persona a la vez que autorizan su rol social, ha motivado las preguntas que aquí nos convocan: ¿Se puede definir la situación lingüística del *mapuzungun* en el nivel comunitario e individual, en los términos tradicionales de la sociolingüística? ¿Cómo explicar el hecho de que la misma persona que hasta un momento de su vida parecía no conocer la lengua, al asumir roles sociales de prestigio, revela competencias lingüísticas y discursivas? ¿Cómo interpretar la relación entre los procesos de retracción de la lengua y la revitalización de la retórica y poética del discurso en la vida social de los mapuche? ¿Cuál es la definición de "lengua" que se desprende de esas prácticas? De acuerdo con ella, ¿es pertinente desde el discurso académico etiquetar procesos tan ricos de (re)producción y transformación cultural como pérdida y aun extinción?

4 Con frecuencia hemos registrado referencias de los propios mapuche al carácter especial de algunas personas por sus talentos y conocimientos sobre los antiguos (Golluscio 1988).

La lectura reflexiva de los testimonios de personas prestigiosas recogidos en terreno revela un modo de hablar al que hemos llamado en otro lugar "discurso de destinación" (Ramos 2003b). Definimos "destinación"[5] como el momento de inflexión en la vida de una persona mapuche en que recibe el mandato de "levantar los dichos de los antiguos" y las competencias en el arte de "hablar bien".

En el artículo nos interesa explorar el significado personal y social de estas prácticas culturales de legitimación en "zona de contacto", es decir, como resultado de relaciones sociales asimétricas, de experiencias particulares de dominación y de trayectorias históricas de articulación y pertenencia entre las sociedades indígenas y los estados colonial y nacional.

Hemos seleccionado estos modos de hablar por dos razones: la recurrencia de su ejecución y los profundos efectos de tales experiencias personales no sólo en las relaciones sociales, sino también en la subjetividad de sus enunciadores.

El valor del "hablar bien"

> Ese tiempo, yo era joven y no estaba preparado todavía para hablar en la terminación[6] y ahí uno tiene que *hablar bien*, no puede hablar así nomás...
>
> Martiniano Nahuelquir (1996)

5 La noción de "destinación" es la categoría nativa que usaban nuestros interlocutores mapuche en aquellos años para dar cuenta de los bordes epistémicos y ontológicos de la transmisión de saberes, cargos de autoridad y competencias en el arte de hablar bien. Uno de los sentidos socioculturales específicos de "*quedar destinado*" es el que se expresa en las siguientes frases: "*kushu ngünewnolu kay nga* che ('La gente no se manda sola')" (Golluscio 2006: 138); [uno debe agradecer a los antepasados] "gracias por lo dicho. Sí, porque uno tan pronto no va a ser"; "Nosotros no estamos así nomás"; "El abuelo me destinó a mí que yo tenía que representar a la gente" (Ramos 2010). La idea de "destinación" nunca refirió a la casualidad o al azar de un acontecer, o a una fuerza sobrenatural que predetermina todos los sucesos dela vida de los seres humanos (el concepto occidental de "destino"), sino a la acción de señalar a alguien para alguna finalidad, pero poniendo el énfasis en el hecho de que ese señalamiento es el emergente de una interacción compleja entre personas vivas, espíritus de los ancestros y fuerzas del entorno (Nota de las autoras a la reedición).

6 La "terminación" es el momento del *ngellipun* o camaruco (la rogativa comunitaria mapuche, véase abajo, esta misma página) definido por sus connotaciones metacomunicativas, puesto que allí hay que "hablar bien" y en *mapunzugun*. Para los pobladores mapuche de Colonia Cushamen (Chubut), la "terminación" es una parte fundamental de la ceremonia porque, por un lado, la misma "comunidad" deviene en objeto de reflexión –los cabecillas agradecen y bendicen, pero también aconsejan, se enojan, recuerdan– y por el otro, es el momento del camaruco en el que "tomar la palabra" crea o confirma los prestigios sociales (Ramos 2003). Nota de las autoras a la presente edición: En *mapuzungun*, *chaliwüzan* 'despedida'; Lucas Curapil, comunicación personal.

Entre los mapuche, además del papel fundacional y de las funciones social, estética y lúdica (Golluscio 2006), la palabra adquiere una dimensión muy especial, relacionada, en última instancia, con las características más profundas de su espiritualidad y con la concepción del bien y del mal cuyos límites, en la cultura mapuche, adquieren contornos particulares. Esa oposición, que se resignifica por momentos con valores complementarios, resulta un componente básico del sistema social mapuche. Decíamos en otro lugar (Golluscio 1989) que la mezcla de lo bueno (*küme*) y lo malo (*weza*), lo limpio (*lif*) y lo sucio (*pod*) y, muy especialmente, la posibilidad amenazadora de que lo bueno se vuelva malo, o que lo malo no pueda ser reconocido antes que se produzca el daño, rigen la vida individual y las relaciones sociales mapuche. El bien y el mal no son entidades abstractas, o lejanas, o sólo vinculadas al ámbito de lo trascendente, sino que habitan en los humanos, los animales o las otras cosas, esto es, en el mundo cotidiano con el que se relacionan el hombre y la mujer todos los días (Golluscio 2006).

Especialmente en el *ngellipun*, la rogativa comunitaria mapuche –también *ngillipun*, kamarikun o camaruco–, surge la importancia de la palabra (*zungu*) como generadora de *newen*, esto es, fuerza individual y comunitaria para luchar contra lo malo y sus consecuencias: el daño, la enfermedad, la miseria, la muerte. Y en esa gestación del "poder" durante el ritual, el uso del *küme zungu* (la "buena palabra") cumple un papel fundamental. No obstante, como tópico explícito o significado indexical, el "hablar bien" resulta constituyente del discurso mapuche en todos sus géneros, no solo de aquellos asociados con el discurso ceremonial –los *tayül* o cantos sagrados y los *ngellipun*, las rogativas como género discursivo–, sino también de la narrativa histórica o ficcional –*kwifike zungu, ngütram* o *epew*–, los *ngülam* o consejos, las conversaciones o *ngütramkan*. En todos estos casos, los ejecutantes buscarán que sus discursos sean evaluados como *küme zungu*, es decir, aquellas buenas palabras que al actualizar lazos sociales con el pasado común de los *kwifike che* ("antiguos") se orientan al *küme feleal* ("bien estar").[7]

El arte de "hablar bien" implica haber adquirido las competencias necesarias para repetir, evocar y recrear contextos tradicionales, es decir, sentimientos de pertenencia, conocimientos, filosofías y saberes compartidos. En este sentido, la ejecución de piezas artísticas de oratoria crea y refuerza los lazos identitarios del Pueblo Mapuche al mismo tiempo que construye y confirma al orador competente como una persona de prestigio.

7 No se trata de un concepto moral a la manera cristiana. El concepto de *küme zungu* se refiere a la palabra que es cierta, bella –demanda un conocimiento de los marcos genéricos y las reglas retóricas–, armónica –en relación con el pasado, el presente y el devenir– y nace de la reciprocidad a la vez que la crea (Nota de las autoras a la reedición).

Según las explicaciones de algunos ancianos mapuche, "hablar bien" es, fundamentalmente, "levantar los dichos de los antiguos". Esta orientación de la palabra hacia el pasado actúa en dos sentidos, a la vez que actualiza un origen común, funda la legitimación del orador en esta continuidad temporal. La palabra adquiere, entonces, el poder especial que resulta de su carácter presuposicional y evocador del pasado; la palabra emociona cuando refuerza los sentimientos más profundos de la identidad mapuche.

Aun cuando estos efectos identitarios y políticos del arte verbal continúan vigentes, los mecanismos simbólicos de construcción de identidad y prestigio han incorporado las tensiones de los contextos históricos y etnográficos de los que forman parte. En otras palabras, el largo proceso de contacto interétnico ha dejado sus huellas en las prácticas culturales y discursivas de legitimación. A continuación, describimos las formas en que actualmente se siguen "levantando los dichos de los antiguos" y reorientando las contradicciones, conflictos e innovaciones que las atraviesan.

La época añorada

> Mucha[s] vece[s] kimkelayiñ inchiñ kümeke zungu fütake awelo.
>
> Adolfo Meli 1985 (en Golluscio 2006:136).[8]

Si bien los sujetos no han elegido las luchas y enfrentamientos sociales que les ha tocado vivir, sí pueden elegir, a través de la memoria y los discursos, los modos de interpretar esas vivencias (Sider 1997). Esto es lo que ha ocurrido con las experiencias de discriminación, principalmente aquellas que fueron vividas en los lugares de disciplinamiento (Rose 2003) como la escuela, el servicio militar u otros espacios públicos (Golluscio 1993). Durante gran parte del siglo XX, la lengua mapuche ha operado, en estos lugares, como índice de las diferencias étnicas y culturales que era necesario borrar para llevar a cabo el proyecto civilizador del estado. Las prohibiciones, los modelos de ciudadano y las prácticas discriminatorias impusieron el silencio y la vergüenza en las subjetividades mapuche. En consecuencia, durante muchos años, los padres dejaron de enseñar la lengua a sus hijos.

Estas son las experiencias que, hoy en día, la memoria resguarda a través de ciertas "contadas". Las reinterpretaciones que realizan los mapuche de aquella historia de prohibiciones construyen un nuevo lugar social para orientar sus acciones

8 "Muchas veces nosotros ya no sabemos las buenas palabras de los viejos abuelos".

y compromisos, activando la transformación de la vergüenza en denuncia y en afirmación de sus identidades.

> Y entonces a mí me llamó la maestra a la Dirección. Le dije: "Mire señorita, a mí no me quieren porque soy negra, soy mapuche. Sí, le dije, soy negra, pero ¿no soy igual que ellos? Por eso les pego, porque ellos no me quieren a mí". Y dice la maestra: "Yo no pensaba que era eso, pero vos hubieras hablado". "No, le digo yo, porque si yo hablaba usted iba a estar a favor de ellos porque usted muchas veces me puso debajo de la campana". (DC, Los Toldos, Provincia de Buenos Aires, en Hernández y otros 1993).
>
> Y también un poco como que los maestros venían... nos retaban... viste que a nosotros los mapuches nos trataban medio feo, nos ofendían, por eso es que teníamos vergüenza, nos decían "duro", nos decían que éramos duros y que éramos ariscos. (Cushamen 2002).
>
> no, no me sale. Anteriormente, cuando yo tenía nueve años era un lenguaraz, nos quitaron esa misión a nosotros, nos quitó el maestro y gendarmería... (Ñorquinco 2002).

Si bien estas denuncias, tan frecuentes como extendidas, admiten un proceso de retracción en el uso lingüístico del *mapuzungun*, fijan los sentidos de la "pérdida" en otra dirección. Los discursos añoran los usos situados de la lengua, los contextos en que la "palabra mapuche" era utilizada. Así, por ejemplo, Belarmina, una anciana de Cushamen, recuerda cuando era niña y asistía a las reuniones de la comunidad: "me juntaba con unas ancianitas, y me hablaban en paisano, y yo les contestaba, pero así en la lengua mía nomás. Me hacían sentar así al lado de ellas para hacerme preguntas y darme consejos". Su prima Sudelia también rememora cuando "sabía estar escuchando en silencio" las conversaciones que su madre mantenía con otras ancianas o cuando su abuela le enseñaba a hacer tejidos en telar. Avelino, por su parte, evoca el recuerdo de su abuelo hablando en lengua con *Fütachao*[9] o las conversaciones que mantenía con él: "sabíamos hablar clarito, él me sabía contar en mapuche".

Este mismo énfasis en los contextos y los usos situados de la lengua es el que aparece en las explicaciones de los hablantes de *mapuzungun*. Mercedes, por ejemplo, evaluaba como inapropiados los métodos utilizados en la escuela para

9 En los primeros trabajos de campo realizados por las autoras era frecuente la mención a "dios" y el uso de la expresión *Futachao* (una traducción de "dios" al *mapuzungun*). Actualmente, y como resultado de la revitalización de los conocimientos y la espiritualidad mapuche, esta expresión impuesta por el cristianismo ha quedado casi en desuso, especialmente entre las generaciones más jóvenes. También se evita el uso de préstamos del español, como Rey, en esos mismos contextos (Nota de las autoras a la reedición).

enseñar la lengua mapuche porque dejaban de lado sus aspectos más importantes. Para ella, éstos residían en las formas de saludar a los ancianos y poder comprender sus palabras, nombrar las cuestiones de la siembra, llamar por su nombre a los animales del campo y, principalmente, hacer "rogativa en su idioma para que dios los escuche". De modo similar, María contaba su propia experiencia:

> En mi vida me ha servido mucho hablar en lengua. Sí, para hacer un gran rogativo me sirve mucho, para el bienestar de mi familia, de todos mis hijos que tengo, me sirve mucho. Yo lo tengo eso... no hablar en mi idioma lo encontraría muy doloroso, porque yo cuando hago mi rogativo pido lo que yo quiero y ha salido adelante. Y he salido adelante con todo mi experiencia que tengo. (Cushamen 2002).

De acuerdo con estas explicaciones, "levantar los dichos de los antiguos" es algo más que ser competentes en el código del *mapuzungun*. La orientación hacia el pasado incorpora y subraya las dimensiones relacionales, identitarias y representacionales del uso de la lengua, es decir, un modo de estar en el mundo: "*dios lo había dejado así al mapuche para que hablemos en nuestra lengua*".

Los discursos nativos sobre "la pérdida" de la lengua ilustran dos aspectos que quisiéramos destacar aquí. Por un lado, el valor performativo del "hablar bien", en tanto crea los contextos sociales y religiosos que conforman la identidad cotidiana de los mapuche. Sus mismas definiciones metadiscursivas subrayan la constitución recíproca entre la lengua y las relaciones sociales. Por otro lado, el papel comunalizador de estos discursos nostálgicos, puesto que seleccionan ciertas experiencias compartidas y actualizan marcos, también comunes, de interpretación y compromiso. Las "contadas" sobre los tiempos en que todos hablaban en *mapuzungun* forman parte de las narrativas que remiten a una época añorada, al tiempo idealizado (Brow 1990) de los antiguos.

Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, el discurso de "la pérdida" remite más a una práctica social recurrente a través de distintas generaciones, que a un diagnóstico sobre la vigencia de la lengua en un grupo etario particular. El pasado de los abuelos siempre ha sido, y seguirá siendo, añorado.

El regreso, de nudo central de las historias de vida a nudo simbólico

> Yo no había prestado atención cuando escuchaba las palabras de los antiguos...
>
> ¡Cuándo pensaba que yo que ahora iba a reunir a toda esa gente!
>
> No hago las cosas así porque yo quiera, hay un ser que lo domina a uno.
>
> (Demetrio Miranda 1996)

La ida y el regreso a la comunidad como un leit motiv de las historias de vida

Mariano (M), un anciano de la Reserva Napal, provincia de Chubut, conversaba con su tío Martiniano (T) sobre los jóvenes que emigraban de la comunidad.

> M: Sí, la juventud casi la mayoría se va a otra provincia porque entre ellos nomás se noticean "en tal parte hay trabajo", "y bueno yo me voy pa'allá" o dicen "qué si acá no hay trabajo". El trabajo que nosotros tenemos, los viejos que tenemos sesenta años, es cuidar animales. A la juventud no le gusta, no le gusta tampoco plantar un árbol. Ellos se prefieren ir que estar bajo el yugo. No nos escuchan a nosotros, nuestra experiencia.
>
> T: Y bueno, yo siempre les digo "vayan, vayan a conocer, mejor", a ver si van a estar tan tranquilos como están en la tierra donde nacieron, donde se criaron ¡Que se vaya! Que le hagan el gusto.
>
> M: Cuando éramos jóvenes nosotros hemos sido igual, nada más que nuestros antepasados están muertos.
>
> T: [Se ríe]. No nos pueden descubrir. A lo mejor nosotros hemos sido peor...
>
> M: Sí. [Se ríe también]. Y cuándo yo iba a pensar que iba a levantar la bandera en el camaruco. (Reserva Napal 1995)

Algunos autores ya han señalado que la construcción de la subjetividad mapuche a partir del mandato de continuar y "levantar" los "dichos de los antiguos" es una estrategia cíclica (Hernández 1975, Briones 1989). Claudia Briones menciona que muchos de los ancianos que ella conoció viviendo en una comunidad le contaron que, durante su juventud, mientras realizaban trabajos a destajo por diferentes localidades, se comportaban "alocadamente" ya que renegaban de sus "tradiciones" (Briones 1989: 59). Los testimonios autobiográficos de Mariano y su tío también plantean que los adultos "tradicionalistas" de hoy fueron, alguna vez, los jóvenes "aculturados" de ayer.

Una aproximación a la lengua como "zona de contacto", entonces, también considera los aspectos materiales y económicos que son característicos de la vida rural de las comunidades mapuche. Las trayectorias de emigración y retorno forman parte de las experiencias que tienen los mapuche sobre su propia cultura.

Una mujer mapuche de Ñorquinco relataba el día en que se despidió del último hijo que se había quedado viviendo con ella:

> Y bueno, ahora vino, a avisarme bien, palabras buenas, me dijo: "me voy a ir mamita porque no tengo ganancia con tus animales, no vendiste la lana y tengo que esperarte a usted que usted pueda vender algo para poder vestirme, para comprar la comida". "Bueno, digo yo, está bien mi hijo, me avisó bien, voy a cuidar sola". Y yo no quiero deshacerme de mis animales porque es el recuerdo de mi viejo, porque yo me crié en el campo, a la siga de los animales, me crié con mi mamá. Y algún día, cuando yo no esté, alguno de mis hijos va a querer regresar y lo va a seguir. (Ñorquinco 2002).

No todos regresan, pero quienes lo hacen cuentan una experiencia similar. En algún momento de su juventud, cuando se encontraban trabajando fuera de la comunidad, recibieron desde el campo una visita, una carta o un telegrama anunciando el fallecimiento o la enfermedad de alguno de sus padres. Tenían, entonces, que retornar a la "tierra donde nacieron".

> Estaba de campaña, esperando la máquina para empezar a trabajar, y recibí una carta de mi hermano donde me noticiaba que había fallecido mi papá. Dejé la campaña y me vine. Mi madre me pidió que me quedara con ella porque se quedaba sola, mis otros hermanos estaban trabajando afuera, no estaban acá. Al principio no me hallaba acá ¡Qué manera de sufrir! Salir al campo... ya estaba acostumbrado allá. Ahora estoy contento, tranquilo, nadie me dice que tengo que trabajar, no tengo patrón. (Ranquilhuao 1998).

> Yo me retiré de aquí cuando tenía 16 años, y estuve 20 años trabajando en otros lugares, hasta que mi mamá me fue a buscar cuando falleció mi papá. Estaba mi mamá en ese tiempo. Me dice: "te vengo a ver hijo, te vengo a buscar", me dice. Llegó de repente. "Para qué mamá". "Usted vaya a su lugar, me dice, vaya a trabajar en tu lugar donde naciste, allá te quiero hijo". "Y yo mamá cómo voy a dejar todo acá, mire cuánto trabajo hice acá". "Este es un lugar ajeno que usted tiene hijo", me dice la mamá, "andá a tu lugar, y así vas a trabajar y va a tener lo que vos querés tener me dice". Acá no había nada cuando yo llegué, trabajé mucho y gracias a dios yo estoy contentísimo por la buena voluntad de mi mamá que me trajo acá. Estuve mucho tiempo, veinte años, haciendo trabajo ajeno en otro lugar y gracias a la mamá volví y ya no me fui nunca más. Porque yo creo que dios quiere que cada uno muera en su tierra donde nació. (Cushamen 1999).
>
> No fui un chico de criarme sólo acá, yo desde muy chico tuve la idea de salir, de conocer. Cuando era chico, mi viejo me contaba cuando tuvo que salir a trabajar, así que sabía que iba a tener que salir también. Empecé a salir cerca a trabajar, a esquilar con la tijera, cuando tenía 14 años, como conocía al encargado de la estancia, me hicieron un carnet para trabajar a pesar de mi edad y de ahí ya no paré más. Es lindo salir a trabajar, me hice hombre. Volví después de muchos años, me llegó un telegrama de mi hermano que mis padres me mandaban llamar porque estaban enfermos y él ya estaba aparte. (Cushamen 1998).

Historias como éstas se repiten, entre hombres y mujeres, a lo largo del tiempo y en distintos lugares (Radovich y Balazote 1992).[10] Generalmente, con el regreso a la tierra de sus antepasados ellos retornan también a las "tradiciones antiguas". Ese suele ser el momento de sus vidas en que algunos de ellos deciden comenzar a transitar "el camino" de sus madres, padres, abuelas y abuelos, y a cumplir "su misión". Por lo tanto, empiezan a ser frecuentes, por ejemplo, las visitas a los tíos o tías más ancianos para conversar sobre "los tiempos de antes" o a acompañar de modo más activo a los encargados de realizar el *ngillipun* en la comunidad.

Aun cuando algunos mapuche no han salido por mucho tiempo de sus comunidades o cuando otros nunca retornaron a ellas, el "regreso" suele ser, también para ellos, la forma en que se experimenta el reencuentro con los sentimientos y sentidos de

10 De acuerdo con estos autores, la "migración de retorno" es practicada por los adultos que, habiéndose trasladado a edad temprana hacia el medio urbano desempeñándose en diversas actividades laborales, deciden regresar a la comunidad para hacerse cargo de la explotación de la unidad doméstica ante la falta de fuerza de trabajo. Este hecho se produce, generalmente, ante el envejecimiento de los padres o el fallecimiento de alguno de ellos, puesto que este reemplazo se efectúa como consecuencia del desarrollo

pertenencia de sus padres. Los testimonios que aquí hemos citado corresponden a oradores prestigiosos que, a partir de sus regresos, fueron siendo reconocidos por sus competencias en el arte de "hablar bien".

El regreso, nudo simbólico en la constitución íntima y social del pertenecer al Pueblo Mapuche

Hemos anticipado en la introducción la relevancia que tiene el tema del "regreso" en la constitución subjetiva e intersubjetiva del "ser mapuche". Es necesario notar que entre los mapuche la concepción de regreso no entraña el concepto de repetición mítica de un "eterno retorno" (Ricoeur 1981), sino que es un proceso hacia el interior y hacia los ancestros que a la vez los constituye profundamente como sujetos históricos. Ese retorno interior y conexión con el origen fortalece los lazos de pertenencia al Pueblo Mapuche. Se repite para transformar, se retorna a los ancestros, pero para intervenir como agentes históricos.

Este tema es tratado poéticamente en una narrativa tradicional, el *Nawel Ngütram*, cuyo texto ha sido recogido a ambos lados de los Andes desde el siglo XIX (Golluscio 2000, 2006).

> *Nüngey ta ñi awela. Müley nga awkan. Kawtifangey. Yengey wenosayre.* [...] A*yew chumürküngün. Kom nen((nen))tuñmangey. Pinge(y)ael, ñi üi.* [...] *Epu melike antü mew nga ngelingey.* [...] *Küla meli antü marchay. Ya püshamüy ñi ya(e)l.* [...] *Ngüñey. Pütü rume ngüñey. Ngümay.* [...] *Puy ti Chüpey* Toro. [...] *Ngümangümangey ti kushe. Ngillatuley. Konümpaniey ñi elkeetew. Feymew ka kiñe nawel küpay.*[...] *Doy llikay ti kushe pelo welu fey ta ñi montulaetew.* [...] T*rawüngu. Rüngkütuy fey nga ti Chüpey* Toro. *Feymew trawüngu. Müchay müten l̲angümngey ti Chüpey* Toro. *L̲ay* [...] *Fey kechu kayu antü chi kompañaeyew ta ti Nawel. Depwe ya llikawelay [ta ti kushe]. Küme pülle n̲amun̲ tranalerküy. Fey chi kay(u) antü marchaleyngu fey pewmay. 'Feym(e)w wiñoan. fey ta m(e)w wiñoan. Tüfa m(e)w ta ngelaaiyu. Welu elelaiyu ta ka kiñe kompañ.Fey ta elmea(e)ymu chew ta mi puyan.Dewma ta müleay ta ruka feym(e)w* [...] *Fey mew chi pewmay elelngey ta Ñamku. Ka kayü antü ta kompañngey. Kom fürenen chipalu, wefpepulu ruka, fey m(e)w elngemey.* (Adolfo Meli, Ingeniero Jacobacci, Río Negro, 1978, en Golluscio 2006: 175-181).[11]

---

de las diversas etapas por las que atraviesa la unidad doméstica: a) expansión: que dura desde el matrimonio hasta que termina el ciclo productivo; b) fisión: que comienza con el matrimonio del primer hijo y continúa hasta que el último se casa; c) reemplazo: que culmina con la muerte de los padres (Radovich y Balazote 1992).

11 Se reproducen sólo algunos fragmentos significativos del *Nawel Ngütram*. El texto completo se puede ver en Golluscio 2006: 175-181). Traducción al español: "La agarraron, a mi

De acuerdo con la lectura que Eduardo Kohn (2002) realiza del planteo de Walter Benjamín (1968), entendemos que el valor artístico que define a las narrativas orales tradicionales reside en que éstas constituyen piezas autónomas –ni completamente estructurantes ni completamente estructuradas por las interpretaciones presentes del pasado– con capacidad para albergar en imágenes precisas ciertas verdades y mensajes. Al enfatizar el potencial trascendente y poético de las tradiciones históricas, esta perspectiva sostiene que una genuina producción artística inspira nuevos significados e interpretaciones con cada generación. En este sentido, consideramos que el *Nawel Ngütram* retiene sus propias memorias históricas aun cuando, en cada ejecución, crea nuevas relaciones con ese pasado. En palabras de Kohn, actualiza una región interior –un nexo con el origen– sin revelar completamente sus secretos. La autonomía enigmática de este tipo de narrativas es lo que permite a la tradición oral devenir en una fuente potencial de poder en el futuro.

En ese marco, la metáfora del regreso[12] que define al *Nawel Ngütram* sigue abriendo la posibilidad de nuevos y múltiples sentidos. Desde una interpretación histórica que pone el énfasis en la época de la "conquista del desierto", el dificultoso camino que debe recorrer la protagonista mapuche para retornar a su "casa" es el que lleva del cautiverio a la libertad, del despojo a la recuperación del Territorio.[13] Como trayectoria hacia la iniciación personal, el acento se coloca

Abuela. Había guerra. La capturaron. La llevaron a Buenos Aires. [...] Allí, qué hicieron [cómo podría yo saberlo]. Todo le sacaron. Su nombre [le sacaron]. [...] Después de cuatro días la soltaron [...] Tres o cuatro días marchó. No tenía más comida. Estaba hambrienta. Muy hambrienta estaba. Lloraba. [...] Llegó el *Chüpey* Toro. [...] Lloraba muy apenada la Anciana. Estaba orando. Se estaba acordando de EL QUE LA DEJÓ. Y entonces, un *nawel* 'tigre' vino. [...] Más se asustó la Anciana al verlo. Pero ese era el que la iba a salvar [...] Los dos se encontraron. Saltó aquel, el *Chïpey* Toro. Entonces, los dos se juntaron. Inmediatamente fue muerto el *Chïpey* Toro. Murió. [...] Después, durante cuatro o cinco días quizá la acompañó el tigre. [La Anciana] ya no tuvo más miedo. Bien cerca de los pies se tendía [el Tigre], contaban. [...] Cuando hacía cinco días que estaban marchando, así soñó: "Luego regresaré, entonces regresaré. Desde aquí no vamos a estar más juntos. Pero le dejaré otro compañero. Ése la irá a dejar al lugar mismo al que usted irá. Ya estará la casa allí. [...]". Entonces soñó que le daban un *Ñamku* 'Aguilucho'. Otros cinco días fue acompañada. Cuando todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista, cuando la casa escondida apareció a la vista, entonces la fue a dejar".

12 El uso metafórico y simbólico de la idea de "regreso" no implica que esa categoría nativa no se haya acuñado en una experiencia histórica real y concreta. De acuerdo con los *ngütram* que hemos escuchado, el regreso siempre remite a, o presupone, las experiencias históricas de las personas mapuche que pudieron escapar de los campos de concentración o de las matanzas de fines del siglo XIX, llevadas a cabo por los ejércitos nacionales, y a las experiencias históricas de un largo peregrinaje a campo traviesa hasta volver a ser parte de un grupo mapuche de pertenencia.

13 Al respecto, Lorena Cañuqueo (2004) realiza una interpretación del *ngütram* de su propia familia desde las experiencias y trayectorias de los jóvenes de ciudad (Nota de las autoras a la reedición).

en otra dimensión, la del logro del conocimiento interior profundo, la conexión con el pasado de los antiguos. En ambos casos el regreso no significa el fin de un proceso sino la apertura hacia el devenir.

La "destinación"

> – ¿Sabe una cosa? Ese será nuestro señor que a uno lo pone por delante para poder hacer esas cosas.
>
> – Claro, justamente, debe estar destinado esa persona.
>
> (Conversación entre Mariano Napal y Demetrio Miranda 1996)

Según testimonios de Fresia Mellico recogidos por Claudia Briones (1999), la epistemología mapuche distingue cuatro etapas en la adquisición, mantenimiento y transmisión del conocimiento: *Inaduam*, que significa observación de la vida y del lugar donde vivimos; *rakizoam*, que es pensar, reconocer, analizar; *kimvn*, que es el conocimiento y sabiduría; y el *gulantuwun*, que es la socialización del conocimiento. En relación con estas etapas, y de acuerdo con los relatos autobiográficos que algunos mapuche han compartido con nosotras, habría un momento en la vida de la persona en que se tiene el conocimiento y la sabiduría necesario para tomar la palabra y ocupar un lugar social de prestigio. La respuesta de César, el hijo mayor de uno de los ancianos prestigiosos de la comunidad, adquiere así un sentido especial: "todavía no es mi momento de hablar" (Cushamen 1996).

Martiniano recuerda, por ejemplo, el momento preciso en que se definió su inserción adulta y respetada dentro de la comunidad. Éste fue cuando recibió de sus antepasados "el espíritu ardiente", es decir las competencias lingüísticas y comunicativas para hablar de manera apropiada (Ramos 2003a). Él recuerda que en "aquellos primeros tiempos", cuando volvió a la comunidad para cuidar a su madre que estaba enferma, había empezado a participar en el camaruco como ayudante de sargento.[14] El cabecilla del camaruco le pidió que continúe con "las condiciones de los antiguos y de sus abuelos" y que, en consecuencia, hablara a su gente al finalizar la ceremonia. Respondiendo a la solicitud del cabecilla, pidió la palabra después de que los ancianos principales hicieron sus respectivos discursos. Sin embargo, en aquella oportunidad, las palabras no salieron ("cuando

14 El "sargento" es, en algunas zonas, el que custodia la realización correcta del camaruco; el ayudante de sargento es quien lo secunda en esta función.

me puse a hablar se me trabó la lengua [...] y no podía hablar"), no pudo expresar sus ideas y bajó la cabeza. Algunos miembros de su audiencia se rieron de su infortunio y él creyó no poder reponerse de esta vergüenza: "Esa vuelta se rieron de mí las viejas [...] no sabés la vergüenza que pasé, se rieron toda la gente [...] Se burlaban. No sabés, yo tenía un remordimiento... y lo tuve mucho tiempo eso, lo tuve aquí [se señala el corazón]".

Al año siguiente, y aconsejado por su madre, se preparó con anticipación para aquel momento. Cuenta Martiniano que "estaba por empezar el camaruco, faltaban dos días", cuando siguiendo el consejo de su madre, se dirigió a la tumba de sus antepasados:

> Había ido al espíritu que se llama Fidel, ese era un libro abierto para hablar, ese tenía historia de todo, de todos los aborígenes. Y bueno, así fui, llevé los sacrificios de vela, *muday*[15] [...] para que mí espíritu, sea como el espíritu de los viejos ¡Pero pareciera que me levantaran del pelo! Parece mentira ¿eh? Ahí le pedí todas las condiciones, le conté lo que me había pasado, qué es lo que tenía que hacer a la terminación: "El camaruco va a empezar pasado mañana, a la terminación podía volver a repetir mi palabra si usted me puede dar las condiciones".

Así Martiniano le pidió a los antiguos "el espíritu para poder hablar"; el intercambio sagrado fue enmarcado en una pequeña rogativa en la que Martiniano tiró *muday* en la tierra, fumó un cigarro y oró en voz alta al cielo. Entonces él recuerda: "esa mañana iba a repetir mis palabras, y por esa oración que fui a hacer allá, para tener mi espíritu de los viejos, hablé con buenas palabras, me dirigí a la gente con ese espíritu tan ardiente". Nunca más se rieron de él, y desde entonces su voz y sus palabras fueron respetadas.

En la comunidad Ranquilhuao los mapuche cuentan que muchos de sus antepasados se dirigían al *Pillañ*[16] para obtener las competencias en el arte de "hablar bien". Llegaban allá para que les enseñara a hablar y les explicara "todo lo que tenían que decir" en el camaruco. Muchos recuerdan que el anterior cabecilla de Ranquilhuao descubrió que "*tenía una estrella especial*" cuando, para retornar a los orígenes, decidió "regresar" al *Pillañ* ("sabía hablar tan bien por el motivo de que allá fue aprender").

---

15 Bebida ritual confeccionada por la fermentación de maíz o trigo.

16 Demetrio, un anciano de Cushamen, define el *Pillañ* de la siguiente manera: "[allá] habían ido los primitivos, que habían pasado por allá a aprender todo. Es una mina [volcán], ahí no pasa nadie. Y tiene que hacer rogativa si quiere cruzar ahí. Sí, y tiene que hacer la rogativa, si no hacen la rogativa después [hace un gesto golpeando las manos]" (Cushamen 2001).

Lucerinda Cañumil, *longko* de Chacayhuarruca y Chenqueniyeo (Río Negro) reflexionaba sobre sus talentos, en conversación con don Adolfo Meli, en 1985:

> *Femngechi nga inche nga chem nga pensan nga mi akwal nga inche nga ñi ruka mew, tüfachi ruka nga ñi chawem ka ñi ñuke nga ñi ruka fey nga ñi elürpwel nga ti. Felen ta inche, kimel nga ñi ngülam mew fey nga ñi kimün mew püchükeñmafiñ, nga piwketukufiñ. femkunuenew ta ñi Eletew. Kom zungu mu nga elenew ñi zunguael. Kom zungu mew nga zunguay ¿pillelaenew am fe? Feymu nga kom zungu reke inanetun* [...] *Kushu ngünewnolu kay nga che. Femkunullenoetew nga ñi Elkeetew rey Fücha Rey Kushe. Feymu nga kimtun. Küme longko nga n(i)etun. Feymu nga ngütramkamelleymu.* (Lucerinda Cañumil, en Golluscio 2006: 137, 138).[17]

Estos momentos de inspiración en los que se recibe el modo de hablar correcto y la posibilidad de expresarse con fluidez en *mapunzugun* constituyen un momento crucial en las historias de vida de los mapuche. La competencia recibida es definida por los mismos hablantes como "un don" que se recibe de dios y de los antepasados ("gente que habla bien ha habido siempre, pero la esencia es dios") y que, generalmente, deviene necesaria cuando se asumen cargos de prestigio en la comunidad. Al respecto, decía un cabecilla de Chile:

> mi suegro me dejó el cargo cuando yo era un hombre joven todavía. Me lo dio y tuve la sabiduría que dios le envía a uno especialmente, a alguna persona, no a todas las personas. Así que por eso, así cuando converso yo así en mi lengua mapuche, la gente se rodean todos para escuchar cómo son las palabras. (Lonkofilo 2000).

Filomeno, un poblador de Cushamen, también nos cuenta la primera vez que habló en el camaruco. Varios años después de su regreso a la comunidad, su padre aparece en uno de sus sueños y lo nombra sucesor de su hermano en el cargo de cabecilla. Filomeno le expresa su incertidumbre, puesto que no sabía hablar en lengua mapuche y no poseía aún los conocimientos necesarios. Su padre, en el sueño, le responde: "vos nomás vas a hacer, en esos días que vas a hacer camaruco yo voy a venir a ayudarte, yo mismo te voy a venir a ayudar, afkazi".[18] Finalmente,

---

17 Traducción al español: "Cómo iba a pensar yo así, sin más, que usted iba a venir a mi casa, esta casa, de mi finado padre y de mi madre, la casa que me dejaron. Así estoy yo. Bien con su consejo, con lo que sabían. De a poco lo recibí en mi corazón. Me dejó así "El que nos deja". En todos los asuntos me dejó para hablar. En todos los asuntos tenía que hablar, ¿acaso no me ha dicho? Entonces yo voy siguiendo todos los asuntos. [...] Porque la gente no se manda sola. Así me habrá dejado el que nos deja, Viejo Rey, Vieja Reina. Por eso sé. Tengo buena cabeza. Por eso seguimos conversando".

18 Traducción al español: "a la par".

igual que Martiniano y que Juan, ese día, y en ese momento, Filomeno descubrió sus habilidades oratorias: "Y sí justamente vinieron a ayudarme, me vino a ayudar el viejo, si yo no sabía hablar en lengua, y ese día tenía palabra" (Cushamen 1998).

Estos discursos que relatan el momento específico en que el orador "descubre" que ha sido señalado como una persona especial son definidos en sí mismos como "buenas palabras" ("No todos saben hablar así como le estoy conversando", Cushamen 1996). La semejanza estructural entre estas distintas ejecuciones nos ha llevado a considerarlas como un modo de hablar (Hymes 1972) reconocido en la cultura mapuche, esto es, una forma institucionalizada para expresar el "regreso" a la subjetividad mapuche.

La continuidad

> *Iñche nga ñi chumechi nga amulen femechi amulealu engün, nga ñi pu püñeñ nga ñi nel. Dio nga fürengeli mew kom chumtuli rume nga ka antü kiñeke nga utranpüramale, chumechi nga ñi inanen ñi rakidoam nga iñche chaw mew ñuke mew femalu engün. Feymu nga müleay nga ñi üü. Wefküleay nga ñi chawem nga ñi üü piken, don Meli.*[19]
>
> Lucerinda Cañumil 1985 (en Golluscio 2006: 142)

La larga historia de discriminación, represión y migraciones obligadas, a la que hicimos mención más arriba, ha hecho que muchos padres bilingües seleccionen el castellano para socializar a sus hijos. Por consiguiente, en los contextos cotidianos el uso del *mapuzungun* comenzó a ser reemplazado por la lengua dominante. En el marco de este proceso de retracción, algunos adultos que aspiran a tener una mayor participación en la vida ritual o un papel más activo en la transmisión de sus conocimientos "tradicionales" expresan su temor de que aquel momento de inspiración ya no llegue a sus vidas: "Mi papá antes de morir me dijo que iba a hablar en lengua igual que él, pero todavía no me salen bien las palabras." (Cushamen 1998).

> Y uno siempre quiere seguir la antigüedad, nada más que le falta un poquito de mente o de vocabulario, esas cosas. Pero ya no tengo vocabulario para hablar así mi lengua mapuche. Y eso no viene por el libro, no, el libro del

19 Traducción al español: "Como yo sigo van a seguir ellos, mis hijos que yo tengo. Si me ayuda dios, si pasa algo algún día, si lo van a levantar ellos (todos los hijos o algunos), van a seguir el pensamiento de mi padre, de mi madre [...] Entonces estará su nombre. Siempre va a estar el nombre de mi padre, yo siempre pienso, don Meli".

> mapuche antes era la cabeza, la pura cabeza, poner en la mente nomás, eso sale de la pura mente nomás." (Vuelta del Río 2001)

Sin embargo, quienes ocupan los lugares sociales de prestigio y aquellos que algún día los reemplazarían comenzaron a ensayar nuevas prácticas sociales con el propósito de que los "dichos de los antiguos" puedan seguir siendo "levantados". Los ejemplos que siguen subrayan la flexibilidad y las resignificaciones de la definición nativa de "lengua" cuando esta se encuentra centrada en la "continuidad" de un modo de "ser mapuche".

En un encuentro entre distintas comunidades mapuche de la provincia de Chubut, el *longko* (cabecilla) de la comunidad de Futa Huao tomó la palabra a la "terminación" de la rogativa. Habló primero en su lengua, *mapuzungun*, y luego se dirigió del siguiente modo a los jóvenes y adultos presentes:

> Bueno, ahora les voy a hablar unas palabras en *wingkazungun*. Muchos no entienden, no entienden *mapunzungun*, les voy a hablar en *wingkazugun* ahora. Porque la persona, si uno quiere hablar tres idiomas, tres idiomas puede hablar, yo digo así. Yo quiero hablar tres idiomas, tres idiomas hablo. Y bueno, estoy muy agradecido con los que han venido, todos los que han venido en esta junta [...] El *wingka* no son nada, no son nada de ahí de la tierra, más dueños seremos nosotros que somos mapuches, hermanos, hay que hacer fuerza, para que haiga *newen* para poder hablar y todo. Que haiga *newen* por todos nuestros corazones [...] Mejore el corazón. Aquí le va hablando, aquí le va conversando, y yo a medida que voy hablando el corazón también está hablando, todos estaremos así hermano, todos estamos así, porque todos tenemos dios que está arriba, el que le da el entendimiento, le da todo, será sabio, será para hablar, será para todo. Yo les digo una cosa, si dios me ha dado mucho aliento, dios... como yo les voy a decir, este instrumento que toco, no porque yo lo quiera agarrar, no porque yo lo quiera tocar, porque dios me ha dado entendimiento para poder tocar este instrumento y hasta hoy sigo tocándolo donde voy [...] para que oigan todos los que hayan llegado. Muchas gracias. (Futa Huao 2003).

El *longko* traduce sus propias palabras para que todos puedan acceder a sus conocimientos. Esta práctica, que ha comenzado a ser usual en las ceremonias religiosas, es recibida con mucho entusiasmo por aquellos jóvenes que desean participar más activamente y aprender sus propias "tradiciones". Pero el discurso del *longko* también es una reflexión sobre el arte de "hablar bien". Por un lado, afirma que el mapuche puede hablar tantos idiomas (códigos) como desee. Por el otro, subraya el valor performativo de la lengua puesto que, a medida que él está

hablando también hablan los corazones. A través de la conversación la "fuerza" de todos y cada uno de ellos puede ser evocada. Aquella "fuerza" que les da "el que está arriba", el que les da todo: el entendimiento, la sabiduría y las habilidades para hablar.

"Hablar bien" no es meramente tener competencias en un código –que incluso, cuando es estrictamente necesario, puede llegar a ser reemplazable–, sino que, fundamentalmente, consiste en la habilidad de "continuar conversando" y "mejorando los corazones". El *longko* confía en que aquellas otras competencias no serían más que los frutos de este proceso de fortalecimiento.

El hijo de un cabecilla muy prestigioso de Ranquilhuao comenzó a participar, en estos últimos años, en las ceremonias religiosas y los eventos políticos de su comunidad. Paulatinamente fue siendo reconocido y respetado como un orador competente y "con buenas palabras". Aun cuando él todavía no habla en *mapuzungun*, afirma que recibió a través de su padre el "*don de dominar la lengua y pedirle a Futa Chao*":

> Mi papá, el viejito, hablaba en lengua y hacía su rogativa a la mañana temprano y le pedía a dios. Y yo le preguntaba qué le pedía, y él decía: 'yo le pido esto a dios, que venga un año que nos dé bastante pasto, agua, que nos de suerte, que nos dé felicidad; le pido a dios y a mi madre, y a todos los seres queridos que están en el cielo'. Y bueno, pero yo así en lengua no puedo y me hubiera gustado mucho. Yo hago igual y pareciera que estuviera con mi viejito, hablar por él [se le quiebra la voz], es como que le estoy dando valor espiritualmente. Lo he hecho en castellano... Mi papá me dijo un día, cuando se estaba por morir: 'che, hijo ¿no me podés hacer la rogativa?' Y yo le dije: "papá ¿por qué no me enseñaste? Yo te lo hubiese hecho y le hubiese pedido a dios la recuperación de tu vida". Me dice muy bajito: "hijo, no importa que vos no sabés la lengua pero sabés hablar, algún día cuando estés muy preocupado parate ahí, donde yo me paro, y pedile a dios que te ayude a hablar cada vez mejor. No importa que sea en castellano. Y así lo hice". (Ranquilhuao 2000).

Aquí tampoco el "saber hablar" o "hablar cada vez mejor" refiere exclusivamente a las competencias lingüísticas en el código mapuche. Este joven también ha sido destinado e, igual que su padre, es una persona especial.

Palabras finales

La revitalización de la retórica y la poética del "hablar bien", de la que todos estos testimonios dan cuenta, no sólo presuponen concepciones metadiscursivas

sumamente profundas y complejas, sino que también nos obliga a repensar aquellos discursos académicos que, ante determinados procesos de restricción del código, diagnostican la pérdida o la extinción de una lengua.

Por un lado, el "hablar bien" es mucho más que el manejo del código lingüístico, que además en ciertos contextos puede ser reemplazable. Incorpora también dimensiones sociales (fortalecimiento de las relaciones interpersonales), éticas (palabras buenas que hacen bien y mejoran los corazones) y estéticas (que actualizan marcos discursivos tradicionales).

Por otro lado, las prácticas etnográficas y discursivas que hemos analizado nos llaman la atención sobre la definición nativa del "hablar mapuche". Sin negar las tensiones y conflictos de una lengua constituida en "zona de contacto" –discriminaciones, represiones, migraciones–, el hablar mapuche se (re)produce y transforma en un marco de interpretación inspirado en la idea de un "regreso" permanente a los orígenes.

La ciclicidad de los retornos físicos e internos a los espacios materiales y sociales de pertenencia incluye también las habilidades en el arte de hablar. Éstas son recibidas al final de un proceso de búsqueda interior de los significados y valores heredados de los *kwifike che* 'antiguos'. La constitución (inter)subjetiva del "ser mapuche" es el resultado de una relación entrañable con la buena palabra y de los nexos con el pasado que resguardan las imágenes precisas y enigmáticas de la tradición oral: "*todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista*".

Poscripto a propósito de la reedición de este artículo

Agradecemos a las editoras su generosa invitación para que nuestro artículo forme parte de este importante proyecto de publicación. Asimismo, deseamos dedicar esta reedición a la memoria de Lucerinda Cañumil, Adolfo Meli, Demetrio Miranda, Martiniano Nahuelquir, Mariano Napal y Agustín Sánchez, todos ellos excelentes hablantes de la lengua y conocedores de la cultura mapuche, por su sabiduría y generosidad.

Quisiéramos, además, compartir con les lectores nuestras reflexiones, al releer el artículo, quince años después de haberlo escrito. Tales pensamientos se orientan hacia tres ejes principales: 1. El Pueblo Mapuche como sujeto histórico y el papel de la lengua en la cultura mapuche; 2. El "regreso" como marco interpretativo potente y 3. Pertinencia del concepto de "zona de contacto" para el análisis de los eventos lingüístico-comunicativos aquí considerados y para un ejercicio reflexivo sobre nuestra práctica etnográfica.

1. El primer eje de nuestras reflexiones gira en torno al reconocimiento de la fuerza y vitalidad del Pueblo Mapuche como sujeto social, histórico y político, y esto, estrechamente vinculado con la relevancia cultural de la lengua de herencia, el *mapuzungun*, percibida por sus miembros como formante constitutivo y constituyente de los sentidos de pertenencia y devenir del Pueblo. En esa línea, quisiéramos destacar a todos los jóvenes y mayores mapuche a ambos lados de los Andes que han promovido y llevado a cabo, y los que están protagonizando actualmente, múltiples y creativas iniciativas colectivas y personales de reaprendizaje, enseñanza y promoción del uso y transmisión de la lengua de herencia, el *mapuzungun*. Comenzaremos citando algunos fragmentos de la introducción de Fresia Mellico y Petrona Pereyra en su ponencia "*Zugulekay mapu*" (el título no incluye traducción al español; su significado aproximado es 'La *mapu* sigue hablando) presentada en 1997 en Buenos Aires, en las III Jornadas de Lingüística Aborigen, ante un público académico no indígena.

> El Pueblo Mapuche constituye una unidad política, lingüística, cultural e histórica. Dicha conjunción de elementos está dada por la unidad geográfica territorial que se sitúa a ambos lados de la Cordillera de los Andes, y del centro al sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile (*Puel Mapu* y *Gulu Mapu*, respectivamente). La totalidad de dicho espacio constituye el territorio ancestral Mapuche.
>
> Luego de las llamadas "Conquista del Desierto" y "Pacificación de la Araucanía" y como producto de la drástica reducción territorial a la que nuestro pueblo se vio sometido, nuestro idioma fue forzado a ser de uso cuasi-clandestino, ocultándolo a los oídos del *wigka* y parloteando en su lugar el *castilla* para las relaciones con el mundo blanco. Situación ésta que llevó, a quienes tenían por misión el "civilizarnos", a la profunda creencia en la segura e inminente extinción del *Mapuzugun*, idea ésta que pasó a la posteridad en trabajos ya clásicos sobre el estudio de nuestro idioma y que se ha mantenido hasta el presente.
>
> Ante todo esto, nuestra intención en las líneas que siguen es mostrar que sucede exactamente lo contrario: a pesar de haber sufrido un proceso de colonialización ideológica y cultural muy fuerte, nuestro pueblo ha sabido mantener los aspectos fundamentales que sustentan su existencia en este territorio. Uno de los elementos principales de esa existencia hasta el presente ha sido, precisamente, nuestro idioma, el *Mapuzungun*. (Mellico y Pereyra 1997: 407).

En el momento en que escribimos nuestro artículo, advertimos un fenómeno que empezaba a preocupar a muchos miembros del Pueblo Mapuche: la retracción en el uso y transmisión de la lengua debido al avance del uso del español en todos

los ámbitos de uso. En las últimas décadas se han multiplicado en todo el territorio mapuche distintas estrategias de recuperación lingüística y cultural: las experiencias personales de reaprendizaje de la lengua, muchas veces llevadas a cabo por jóvenes urbanos; los cursos de enseñanza del *mapuzungun* auto gestionados y en instituciones académicas (Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Río Negro, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata); los *koneltun* (internados lingüísticos), fructíferas experiencias de inmersión lingüística a ambos lados de los Andes; la riquísima escritura, ejecución y publicación de poesía producida por poetas y poetisas mapuche; las abundantes páginas de internet con contenidos culturales y lingüísticos, diccionarios, recursos didácticos; los audios y videos por internet; los programas de radio. Y una palabra especial para los procesos de recuperación de producciones lingüísticas y literarias mapuche cuya propiedad intelectual fue despojada por los blancos. En este último sentido, quisiéramos destacar la importante genealogía de recuperación social de identidad que manifiesta el libro de Pascual Coña, desde su primera edición bajo la autoría del sacerdote capuchino Moesbach en 1930 hasta las reediciones de la obra con autoría de Pascual Coña desde 1973, las primeras bilingües, y la más reciente, solo en *mapuzungun* (Moesbach 1930, Coña 1973, 1995, 2005, Koña 2019). Acompañando estos procesos identitarios, en esta re-edición optamos por incluir las citas en *mapuzungun* de los discursos que habían sido ejecutados en esa lengua, acompañándolas con las traducciones en español en notas al pie.

2. Con referencia al segundo eje de nuestras reflexiones, al volver a leer nuestro trabajo más de diez años después de haberlo escrito, otro aspecto que nos parece importante resaltar es la identificación del marco de interpretación al que nombramos como "regreso", y que ya entonces nos parecía clave para comprender las perspectivas de nuestros interlocutores mapuche sobre el *mapuzungun*, el arte verbal, la memoria y las subjetividades. Hoy en día, podríamos agregar que esas tramas de sentido –asociadas a expresiones como "recuperar territorio ancestral", "reconstruir conocimientos antiguos", "volver a la levantar/se", "retornar", "restaurar" o "volver a ser"– se han ido profundizando a través de los proyectos políticos y filosóficos encarados por las distintas organizaciones y comunidades del Pueblo Mapuche en las últimas décadas (Ramos 2017). En primer lugar, los trabajos de memoria han puesto en valor las formas y significados del *ngütram* (narrativa histórica) como la vía privilegiada de acceso a las experiencias de los antepasados y, sobre todo, a las decisiones de estos acerca de cómo transmitir poéticamente esas experiencias, para orientar los sentidos y el devenir de la historia a las nuevas generaciones. Al respecto, sobresale el hecho de que los relatos históricos sobre los tiempos de las campañas militares de fines del siglo XIX (nombrados como "historias tristes") eliden los eventos críticos más dolorosos para poner en primer plano una narrativa centrada en el regreso al territorio, a la vida en comunidad, a los afectos y a las buenas palabras de los antiguos. En el "*Nawel Ngütram*", por ejemplo, toda la historia del cautiverio de la anciana y el despojo está contada

en voz pasiva, omitiendo, así, la mención del agente. Tanto el enunciador como su audiencia comparten el conocimiento previo de quién fue el agente histórico de esos sufrimientos. Es demasiado doloroso y temible nombrarlo: con la elipsis poética se logra un efecto mucho más poderoso y penetrante. Y, como enfatizamos en nuestro análisis, la narrativa está centrada en el regreso…

En segundo lugar y en términos políticos, el "regreso" implica tanto una acción de denuncia a las prácticas estatales que destruyeron el mundo que los abuelos y abuelas añoraban, como una acción de restauración de ese mundo para poder retornar a él. Esta orientación política hace que, por ejemplo, iniciativas para revitalizar el *mapuzungun* o la medicina mapuche, o para recuperar territorio y los vínculos con las fuerzas que siempre los habitaron, sean tan entrañables como compartidas. Finalmente, el regreso también es, para muchas personas mapuche, un retorno subjetivo, es decir, una búsqueda identitaria para "dejar de estar perdidos, volver a ser *che* 'persona' en sentido espiritual (*chengen*), encontrarse con uno mismo y volver a ser lo que éramos" (Pablo Cañumil, comunicación personal).

En definitiva, si las epistemologías mapuche sobre la historia y sobre la lengua (y las prácticas que generan) sostienen que todo proceso de pérdida es reversible, es porque la misma historicidad de las memorias heredadas ha venido definiendo la agencia mapuche como un retorno. O, incluso, como un proceso creativo subjetivo y social de redescubrir ese mundo que, a pesar de las violencias e imposiciones, no ha dejado de acontecer y puede "volver a ser levantado".

3. Para cerrar estas notas, algunas reflexiones en cuanto al último eje arriba mencionado, la aproximación a los eventos lingüístico-comunicativos analizados *en* "zona de contacto", entendida como "el espacio de los encuentros coloniales, el espacio social en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto" (Pratt [1992] 1997: 26). Más aún, en un ejercicio de reflexividad (Guber 2004), nuestro artículo enfatiza fuertemente que es también el trabajo etnográfico el que se lleva a cabo en "zona de contacto".

Un análisis enmarcado en "zona de contacto" busca dar cuenta del campo de fuerzas y poderes en pugna y de los procesos de subordinación en los que se desarrollan las prácticas comunicativas del Pueblo Mapuche; por lo tanto, también aborda la interacción etnográfica como una relación que acontece en geografías de poder más amplias. La lectura retrospectiva de nuestro trabajo nos permite identificar los cambios que se fueron dando en el discurso y el vocabulario mapuche disponibles en los intercambios interétnicos, esto es, las expresiones habilitadas públicamente para hablar de temas y experiencias de los ámbitos

más privados, profundos y delicados del conocimiento mapuche. Por ejemplo, el uso habitual, por parte de nuestros interlocutores, de palabras como "dios" (o su traducción al *mapuzungun* como *Fütachao*), "bien", o "destinación" se explica en el contexto sociopolítico de hace más de diez años atrás. Estas palabras en ningún momento expresan, para los y las mapuche, los significados occidentales, ni responden a las definiciones más literales del castellano. Los usos habituales y coloquiales de estas palabras en español evidencian la disponibilidad de los vocabularios cristianos (producto de una historia de imposiciones) a la hora de buscar "traducciones interculturales" económicas, pero también muestran cómo se distribuían las regiones del conocimiento mapuche entre las esferas privadas y públicas de la política. Estas distribuciones se pueden apreciar en los sentidos tan diferentes que se producen al usar el *mapuzungun* y el castellano, pero también en expresiones como "*digamos 'dios', para que entienda*", "*Vamo' a poner así…*" –aclaración de Adolfo Meli a una de las autoras, al trabajar en la traducción conjunta del *Nawel Ngütram* (Golluscio 2006: 175)– con las que las personas mapuche estarían diciendo algo así como "*basta ahí está bien, no hace falta que entienda en mayor profundidad para poder comunicarnos*". Hoy en día, las regiones del conocimiento mapuche que se fueron activando políticamente y especificando en los escenarios más públicos son otras y más extensas. Por lo tanto, palabras como "dios", "bien" o "destino" son evaluadas actualmente por las personas mapuche como traducciones equivocadas.

De este modo, una etnografía en "zona de contacto" incluye necesariamente una escucha atenta y reflexiva de estos cambios discursivos en la interacción social, de los sentidos históricos y políticos que adquieren las palabras y discursos en sus usos interétnicos, y de las (re)subjetivaciones, en las que nosotras también resultamos transformadas. Estas palabras preliminares y las notas al pie agregadas a esta re-edición intentan revelar la riqueza de tales procesos.

Avellaneda, Provincia de Buenos Aires y San Carlos de Bariloche,
Río Negro, en tiempos de pandemia, mayo de 2020.

Referencias citadas

Benjamín, Walter. 1968. *Illuminations*. New York: Shocken.

Briones, Claudia. 1999. "Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership". Tesis Doctoral, University of Texas at Austin. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.

_____. 1989. La identidad imaginaria: Puro winka parece la gente. *Cuadernos de Antropología*. 2 (3): 43-69.

Brow, James. 1990. Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*. 63(1):1-6.

Cañuqueo, Lorena. 2004. El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram. *Asuntos Indígenas, Derechos territoriales. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)*, 4 (4): 33-37.

Coña, Pascual. 1995. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén.

_____. 1973. *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria-Proyecto Gobierno de Chile-FAO.

Golluscio, Lucía. 2006. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2000. "From the '*Nawel Ngütram*' to the 'Story of the Tiger': Issues in the translation of the Mapuche verbal art". En: Kay Sammons y Joel Sherzer (eds.): *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*. Smithsonian Series of Studies in Native American Literatures. pp. 272-293. Washington: Smithsonian Institution Press.

_____. 1993. "El discurso toldense. Actualización de un conflicto". En: Isabel Hernández *et al.*, *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*. pp. 241-265. Buenos Aires: EUDEBA.

_____. 1989. Lengua-identidad-cultura. El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural. *Sociedad y Religión*. (7): 29-45.

_____. 1988. "La comunicación etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina". Tesis Doctoral, Universidad Nacional de La Plata.

Grossberg, Lawrence. 1996. "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?". En Hall, Stuart y Paul Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, cap. I: 87-107.

Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Hernández, Isabel. 1993. *La identidad enmascarada. Los Mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires: EUDEBA.

_____. 1975. La discriminación étnica en la escuela. *Revista de Ciencias de la Educación*, 12 (4).

Hymes, Dell. 1972. "Models of the Interaction of Language and Social Life". En: John Gumperz y Dell Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. pp. 35-71. Nueva York: Holt.

Kohn, Eduardo. 2002. Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*. 4 (3): 545-582.

Koña, Paskual. 2019. *Kuyfi Mapuche chumgechi ñi azmogekeelegün*. Wallmapu: Genlol Entuchillkakelu-Kimeltuwe.

Mellico, Fresia y Petrona Pereyra. 1997. "*Zugulekay Mapu*". EN: *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen*. pp. 407-412. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Moesbach, Ernesto Wilhelm de. 1930. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Pratt, Mary Louise. [1992] 1997. *Ojos imperiales*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

_____. 1987. "Utopías Lingüísticas". En: Nigel Fabb y Alessandro Duranti (eds.), *La Lingüística de la Escritura*. pp. 48-66. Madrid: Visor.

Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote. 1992. *Estudio comparativo del proceso migratorio en las comunidades indígenas de Río Negro y Neuquén*. Buenos Aires: Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Ramos, Ana Margarita. 2017. "Las memorias mapuche del 'regreso': de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración". En: Ricardo Verdum, y M. Ioris Edviges (orgs.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*. pp. 203-228. Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropología.

_____. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, EUDEBA. (Citado en Nota 3 a esta edición).

_____. 2003a. ¿Dónde reside tu espíritu ardiente? *Signos Literarios y Lingüísticos*, 5 (1): 161-184.

_____. 2003b. "Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)". Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires, m.i. .

Ricoeur, Paul. 1981. "Narrative time". En W. J. T. Mitchell (ed.), *On Narrative*. pp. 165-186. Chicago: University of Chicago Press.

"Guaraní sí, castellano más o menos": etnografía en colaboración con niños/as en una escuela rural de Corrientes, Argentina[1]

Carolina Gandulfo[2]

Introducción

En este artículo presentamos parte de una etnografía sobre usos y significaciones del guaraní y castellano en un paraje rural de la provincia de Corrientes en Argentina. Describiremos en particular el proceso de construcción de un censo sociolingüístico realizado por tres niñas de sexto año de la escuela primaria de dicho paraje. Asimismo, reflexionaremos sobre la inclusión de las niñas como colaboradoras en la investigación y cómo a partir de su participación, no planificada previamente, hemos podido acercarnos a algunas de las significaciones que producen en dicho contexto los usos de las lenguas guaraní y castellana.

---

1 Publicación original: Gandulfo, Carolina 2012. "Guaraní sí, castellano más o menos". Etnografía en colaboración con niños/as en una escuela rural de Corrientes, Argentina. *Spanish in Context*. 9 (2): 315-338. Agradecemos a *Spanish in Context* su autorización a republicar este artículo.
Este artículo muestra un proceso de reflexión e investigación iniciado en 2005 y publicado bajo el título *Entiendo pero no hablo* (2007), la respuesta habitual de los guaraní-hablantes correntinos cuando se les pregunta si lo hablan. Por entonces, el "guaraní" y sus hablantes de la provincia nordestina de Corrientes eran cuestiones novedosas y poco problematizadas. Gracias a complejos procesos sociales y a las investigaciones desde la antropología social y la sociolingüística, este fenómeno fue tomando mayor visibilidad, especialmente en los contextos institucionales de la educación formal. También en situaciones emergentes y con nuevos usos e identificaciones lingüísticas que incluyen al guaraní. En este texto Carolina Gandulfo muestra la relevancia de una propuesta interpretativa que aprovecha la colaboración de niñas de escuela para interrogar la prohibición del guaraní, mostrar la difícil supervivencia de esta lengua ancestral y el potencial de la educación bilingüe en relación a identificaciones lingüísticas y étnicas (de indígenas emergentes) en la región del Nordeste. Complementar con secciones 5 (S. Hirsch), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 8 (A. Gorosito Kramer) y 12 (A. Padawer).

2 Instituto Superior San José / Universidad Nacional del Nordeste.

La población del paraje rural donde se desarrolló la investigación es bilingüe, hablante de guaraní y castellano. Sin embargo, debido a una situación sociolingüística compleja por la cual los pobladores –adultos, jóvenes y niño/as– en general no se reconocen como hablantes de guaraní, el bilingüismo necesitaba ser advertido y descrito a partir de una investigación que fuera más allá de lo explícito.

El paraje rural de Lomas de González, Departamento de San Luis del Palmar, está situado a 50 kilómetros al este de la ciudad capital de la provincia, a uno mil kilómetros de Buenos Aires. Corrientes es una de las provincias del litoral argentino que limita al norte con Paraguay y al este con Brasil. Si bien Argentina reconoce el castellano como lengua nacional, en el país se hablan doce lenguas indígenas (Censabella 1999), siendo algunas de ellas recientemente oficializadas.[3] En el caso de Corrientes, en el año 2005, se sancionó la ley provincial 5598 que estableció al guaraní como idioma "oficial alternativo", sin embargo hasta el momento esta ley no se ha reglamentado.

La etnografía en la cual se enmarca este censo sociolingüístico supuso un trabajo de campo que se realizó entre los años 2002 y 2005.[4] En dicho estudio se analizaron las significaciones que para los diferentes actores del paraje rural –alumnos, padres, maestros– tiene el uso del castellano y/o del guaraní en las distintas situaciones comunicativas tanto en el contexto escolar como en otros ámbitos del paraje.

El hallazgo central de la investigación ha sido la formulación del *discurso de la prohibición del guaraní* –en su dimensión tanto discursiva como pragmática–, que opera como una ideología lingüística organizadora de los usos y significaciones en este contexto (Woolard 1998, Woolard y Schieffelin 1994). Dicha prohibición es la expresión de un conflicto lingüístico producido entre los hablantes de las lenguas en juego, en detrimento del uso del guaraní (Aracil 1965, Ninyoles 1969, Hamel 1988). La etnografía describe el lento proceso a partir del cual la investigadora junto con los sujetos de la investigación va descubriendo los usos del guaraní, produciéndose a la vez una visibilización y audibilización del guaraní en los espacios estudiados. En particular realiza un proceso de reflexividad compartido con una maestra, respecto de los usos de las lenguas en el contexto escolar así como en su trayectoria biográfica y profesional acerca de los procesos de adquisición y usos del guaraní (Gandulfo 2007b).

---

3 En el año 2010 se oficializaron las lenguas qom, moqoit y wichi en la vecina provincia del Chaco (Ley N° 6604).

4 Formó parte de la investigación que fuera presentada como tesis de maestría en antropología social a fines del 2005 y publicada en el año 2007: "Entiendo pero no hablo. El guaraní "acorrentinado" en una escuela rural: usos y significaciones". Se retoman en el presente artículo parte de la Introducción y del capítulo II del libro referido (Gandulfo 2007a).

Cabe mencionar la casi inexistente producción académica en torno a los usos del guaraní y del castellano en la provincia de Corrientes. También, la falta de etnografías en contextos escolares que centren su atención en los usos de las lenguas y en las significaciones que adquieren dichas prácticas de habla, e incluso la carencia de trabajos que incluyan la colaboración de los niño/as en los procesos investigativos. Asimismo no hay datos certeros sobre la cantidad de hablantes de guaraní en Corrientes ni en Argentina. Una de las razones es que los hablantes del guaraní –llamado correntino– no se identifican como indígenas. Por lo tanto, en la última encuesta nacional de pueblos indígenas realizada en 2004 (INDEC 2004–2005) no se muestra la cantidad de hablantes de guaraní que efectivamente habitan Corrientes o la región nordeste de la Argentina, pues la encuesta se realizaba partiendo del autorreconocimiento de las personas encuestadas como indígena o de descendencia indígena. De esta manera, al no reconocerse como tales, esta pregunta de la encuesta no se aplicó en los hogares correntinos.

En este artículo retomamos material de la etnografía antes citada centrándonos en la producción de un censo sociolingüístico elaborado en el 2004 por tres niñas de sexto año a los compañeros de primer y segundo año de la escuela primaria. En primer término, presentamos sucintamente algunas herramientas conceptuales que nos permitieron analizar el material; luego describiremos lo que hemos llamado el *discurso de la prohibición del guaraní*, tanto en su formulación discursiva como en los modos de operar actualmente. A continuación, presentamos el censo elaborado por las niñas para mostrar cómo ha sido central este tipo de abordaje metodológico para comprender la situación de los usos de las lenguas y las significaciones que estos usos expresan, producen y reproducen. Luego, mostramos cómo el intercambio con las niñas a partir de realizar una tarea de investigación en conjunto permitió acercarnos a la manera en que ellas vivencian y significan el *discurso de la prohibición del guaraní*. Finalmente postularemos la relevancia de la incorporación de niño/as como colaboradores en la investigación etnográfica en general y en particular en la investigación sobre usos de lenguas en contextos como el que aquí se analiza.

Herramientas conceptuales y metodológicas de la etnografía

En la etnografía tomamos dos conceptos centrales, el de 'conflicto lingüístico' (Aracil 1965, Ninyoles 1969, Hamel 1988) y el de "ideologías lingüísticas" (Woolard 1998, Woolard y Schieffelin 1994, Voloshinov 1992 [1929]). Hemos considerado una tipología clásica de bilingüismo (Weinrich 1953, en Milroy y Muysken, 1995) y hemos necesitado incorporar una concepción de bilingüismo más funcional (Lüdi y Py 2009). En términos metodológicos, consideramos las investigaciones que atañen a las niñas como colaboradoras en el proceso de producción de conocimiento (Milstein 2009, Podestá Siri 2008), así como el concepto procedimental de

reflexividad (Bourdieu y Wacquant 1995, Guber 2001). A continuación describimos brevemente los conceptos señalados.

La noción de conflicto lingüístico está relacionada con otras tales como contacto lingüístico, bilingüismo y diglosia. Sin embargo, el conflicto lingüístico supone que en situaciones en las cuales coexisten dos o más lenguas se establecen relaciones de poder entre los hablantes, los grupos o las comunidades, lo que puede desembocar en cambios en la situación sociolingüística. Es decir, a diferencia de la noción de diglosia (acuñada por Ferguson (1959) para describir relaciones estables entre variedades de una misma lengua) que supone una distribución funcional equilibrada de dominios entre dos lenguas, la noción de conflicto lingüístico acentúa la predominancia del uso de una lengua sobre otra, y expresa a su vez subordinación o mayor prestigio social, según los ámbitos de prestigio y dominancia en que se usa. Según Aracil (1965) y especialmente Ninyoles (1975), en situaciones de conflicto lingüístico el desequilibrio de poder, reflejado en la distribución desequilibrada y jerarquizada de ámbitos de uso entre las lenguas involucradas, puede resultar en la substitución de la lengua subordinada.

Como plantea Hamel, el concepto de conflicto lingüístico, permite "enfatizar el carácter de lucha y contradicción del cual forma parte la relación lingüística" (Hamel 1988). Esto es relevante en el caso que aquí se estudia porque permite comprender el discurso de la prohibición como expresión/producción de un conflicto lingüístico, llegando a ser el silencio o el olvido del guaraní la máxima expresión de dicho conflicto.

Por lo tanto, en situaciones de conflicto lingüístico, podemos observar una relación asimétrica que construye determinadas significaciones acerca del uso o no de cada una de las lenguas; y a la vez dichas significaciones sostienen y reproducen el conflicto. Introducimos el concepto de ideologías lingüísticas, ya que a partir de las mismas este conflicto puede ser comprendido; es decir, a partir de la noción de ideología puede entenderse el significado que estas interacciones adquieren para los hablantes de una u otra lengua.

Las ideologías lingüísticas pueden pensarse como "ideas auto-evidentes y objetivos que posee un grupo, respecto de los roles del lenguaje en la experiencia social de sus miembros mientras contribuyen a la expresión de ese grupo" (Heath 1977 en Woolard y Schieffelin 1994: 57). Como tales, mediatizarían la relación entre las formas de habla y la estructura social, en este caso, los usos de una determinada lengua en una situación específica o adecuada, y las ideas y percepciones acerca de por qué debieran realizarse estos usos y no otros.

Siguiendo a Voloshinov ([1929] 1992), el uso de una lengua cobra siempre algún tipo de significación, y puede traducirse pragmáticamente, por ejemplo, cuando

se dice que el guaraní se usa en el ámbito familiar y no en los espacios públicos. Las ideologías centrales que plantea el autor son las subjetivistas y objetivistas. Las primeras se centran en la idea de que el lenguaje es una actividad individual de creación permanente, regulado por leyes individuales y psicológicas. Las segundas en cambio entienden que la lengua es un sistema estable normado por leyes lingüísticas independientes del uso individual de los sujetos. Los sentidos de lengua "materna" y lengua "ajena" se configuran a partir de esta categorización, siendo la lengua materna más susceptible de suponerse individual y propia, suscitando sentimientos y emociones; mientras que la lengua "ajena" en tanto "dominante" pudo en la historia de la lingüística objetivarse, analizarse, construirse como un sistema estable.

En el marco de esta investigación, y debido a que la categoría "bilingüe" no es una categoría nativa –los pobladores del paraje rural estudiado no se identifican como personas bilingües–, fue importante explorar diferentes aproximaciones al bilingüismo para intentar describir la situación sociolingüística observada. Por lo tanto, pareció interesante observar las prácticas verbales de los actores, así como la percepción que ellos tienen de las mismas, a partir de la tipología clásica de Weinrich (1953 en Milroy y Muysken 1995) que diferencia tipos de bilingüismos (coordinado, compuesto y subordinado), pero también teniendo en cuenta, como señalan Lüdi y Py que es bilingüe "cada individuo que en forma habitual utilice dos (o más) lenguas y que sea capaz, donde sea necesario, cambiar de una lengua a la otra sin mayor dificultad" (2009: 158). Sin embargo, será importante contextualizar la "necesidad del cambio de lengua" planteado por los autores. Consideramos que es justamente allí donde el conflicto lingüístico y las ideologías lingüísticas condicionarán u orientarán dicha necesidad.

De Lüdi y Py (2009) recuperamos la noción de desequilibrio y parcialidad. Según estos autores, el plurilingüismo no puede comprenderse ni explicarse como una sumatoria de monolingüismos, sino como un recurso caracterizado por el desequilibrio, la heterogeneidad y la mezcla. Estas prácticas desequilibradas parecen ser más útiles para describir la actuación verbal de sujetos en situaciones de contacto o de conflicto entre lenguas.

Respecto a los aspectos metodológicos –los cuales nos interesan subrayar en este artículo–, hace falta recordar que esta etnografía se produjo a lo largo de tres años de trabajo de campo. La observación participante fue la herramienta fundamental y a su vez realizamos también una serie de entrevistas abiertas y no estructuradas.

La entrada al campo se organizó a partir de la participación de la etnógrafa en un proyecto de alfabetización inicial en la escuela del paraje rural. El proyecto suponía la alfabetización de los niño/as en castellano, la lengua nacional, la que presuponíamos que los niño/as hablaban en la escuela. Cabe señalar este

aspecto ya que fue de vital importancia el tiempo prolongado en el campo para ir advirtiendo, reconociendo, escuchando, junto con los sujetos de la investigación, la presencia del guaraní en la vida cotidiana del paraje rural. Incluso la maestra de segundo año con quien realizamos el trabajo reflexivo en profundidad pudo ir advirtiendo paulatinamente a lo largo del tiempo que ella misma era bilingüe y recuperó memoria respecto del proceso de adquisición del guaraní en su infancia (Cerno, Gandulfo, Rodríguez y Yausaz 2003, Gandulfo 2007b).

En este artículo describimos cómo la colaboración de los niño/as en el trabajo de campo produjo información necesaria y relevante para la construcción de dicha etnografía, además de direccionar la investigación hacia lugares imprevistos. Los niño/as en la investigación social y en la etnografía en particular sólo recientemente han comenzado a ser vistos como interlocutores válidos en cuanto a sus percepciones e ideas acerca de la realidad social, de la que obviamente forman parte y que también construyen (Cohn 2004, Milstein 2009, Hetch 2010). En algunos casos, como el que presentamos, no sólo como interlocutores de la investigación sino como colaboradores activos y autores en los procesos de investigación social (Milstein 2006 y 2010, Podestá Siri 2008 y 2009).

El proceso de reflexividad es central en toda investigación antropológica (Guber 2001), y en nuestro caso, en particular la reflexividad sobre los usos de la(s) lengua(s) por ser estos, objeto de indagación. Fue necesario entonces poner bajo análisis mi propia posición como investigadora en las coordenadas sociales, en el campo académico (Bourdieu y Wacquant 1995), y también en relación a las lenguas. Por lo tanto no sólo los usos del guaraní y castellano por parte de las niñas están bajo la mirada de la indagación reflexiva, sino también mi competencia lingüística y comunicativa, así como mis concepciones acerca de las lenguas, han sido tenidas en cuenta para analizar la interacción con las niñas censistas.

"Entiendo pero no hablo": el discurso de la prohibición del guaraní

Presentamos en este apartado algunos aspectos de lo que hemos llamado el *discurso de la prohibición del guaraní* en Corrientes (Gandulfo 2007a). "Entiendo pero no hablo" es una frase recurrentemente dicha por muchos correntinos cuando se les pregunta acerca de su competencia lingüística en guaraní. En la etnografía reseñada comentábamos que frente a nuestras preguntas respecto a la situación lingüística de los niño/as en la escuela, comenzamos a escuchar diferentes relatos de maestros que hablaban sobre la *prohibición* de hablar el guaraní en la escuela, y cómo sus padres no les habían permitido hablar en guaraní en sus casas cuando eran pequeños. Cuando les preguntábamos si hablaban guaraní, decían "entiendo pero no hablo". Con el tiempo fuimos observando cómo estas mismas personas se desempeñaban en algunas situaciones comunicativas usando el guaraní. También

comenzamos a escuchar los relatos de los padres y los vecinos del paraje rural que describían con detalle los castigos que se les imponían si hablaban guaraní en la escuela.

A partir de la repetición de estos relatos vinculados a la prohibición, hemos podido construir lo que llamamos el *discurso de la prohibición del guaraní*. Si bien veremos los diferentes matices que adquiere según los actores, hemos encontrado algunas características comunes que le dan unidad, incluso entre vecinos del paraje rural y los maestros que viven en el pueblo cabecera del Departamento, y otros correntinos que viven actualmente en la ciudad de Corrientes y que han migrado desde pueblos del interior de la provincia donde se habla el guaraní.

Los aspectos centrales de este discurso son:

1. La mención de la prohibición se hace en tiempo pasado, las situaciones actuales que podrían ser caracterizadas como de prohibición no se las nombra de ese modo.

2. Los ámbitos centrales de la prohibición eran la casa y la escuela.

3. La prohibición se dirigía particularmente a los niño/as.

4. Los relatos mencionan los castigos que recibían si hablaban el guaraní en presencia de algún adulto.

5. Los ámbitos de contacto y uso del guaraní siempre eran espacios intersticiales que suponían una trasgresión para los niño/as: en el camino entre la casa y la escuela, escuchar a escondidas detrás de una puerta, con los peones en el campo o en el *bolicho* (almacén de ramos generales y bar).

6. La referencia al contexto de uso y prohibición del guaraní era la vida en el campo, aludiendo a que es en el ámbito rural y en general en algún lugar lejano donde se hablaba el guaraní.

El *discurso de la prohibición*, si bien se relata en tiempo pasado, lo hemos podido observar actualizado en las prácticas comunicativas durante el trabajo de campo; y de alguna manera cada referencia a este discurso alojaba a su vez alguna expectativa o deseo hacia el futuro. Muchas de las explicaciones acerca de los usos de las lenguas tienen una clara intencionalidad de socialización en un sentido: aprender el castellano. Por lo tanto, señalemos cómo esta construcción discursiva en tiempo pasado cobra vigencia.

En otro artículo describimos diferentes niveles de concreción u operacionalización de la prohibición (Gandulfo 2010). Para sintetizar, se exponen aquí algunas de las formas que adquiere el *discurso de la prohibición del guaraní*:

1. El hablar guaraní sólo en contextos autorizados, situaciones o ámbitos adecuados o propios para hablar guaraní.

2. El hablar guaraní entre adultos (padres, vecinos, maestros) incluso delante de los niño/as como si éstos no solo no entendieran, sino, como si no escucharan.

3. No dirigirse en guaraní, en la mayor parte de los intercambios, aun sabiendo que son hablantes de guaraní: de maestros a niño/as, de padres a niño/as, de maestros a padres y viceversa, de niño/as a adultos (salvo en el caso que alguien no hable o no entienda castellano).

4. El recuerdo en pasado de la situación de prohibición de hablar guaraní, y su relato frente a niño/as y otros adultos.

5. La prohibición directa y explícita de no hablar guaraní, cuando alguien –especialmente algún niño– lo está hablando.

6. No hablar guaraní, ni hablar del guaraní y creer que efectivamente los niño/as correntinos no hablan *más* guaraní, o que en todo caso lo que hablan es una mezcla de guaraní y castellano, haciendo alusión a que el guaraní solo lo hablarían algunas personas ancianas.

7. Pretender enseñar, indicar, corregir, señalar, que es necesario hablar bien castellano, intentando erradicar marcas del guaraní en el uso del castellano correntino.

8. Creer que uno "entiende pero no habla", creer que uno no entiende, haber perdido memoria respecto de la socialización lingüística donde el guaraní tuvo lugar.

En definitiva, el *discurso de la prohibición del guaraní* tiene diversos y sutiles modos de expresión, funcionando como una ideología lingüística organizadora de los usos del guaraní y el castellano en el paraje rural estudiado.

La construcción de un censo sociolingüístico por tres niñas

En el marco de la etnografía reseñada, les pedimos colaboración a tres niñas de sexto año: Eugenia, Valeria y Roxana. En el contexto que hemos descrito, fue difícil establecer cuántos niño/as eran hablantes de guaraní. Sólo lográbamos escucharlos hablar guaraní acercándonos a ellos en sus juegos, cuando establecíamos una

proximidad corporal era posible que alguno de ellos nos dijera algo en guaraní. Indefectiblemente frente a la pregunta acerca de la lengua que hablaban, o si hablaban guaraní, la respuesta era "no" o simplemente el silencio.

Describiremos entonces cómo se realizó el censo y los resultados que las niñas produjeron a partir de esta actividad de investigación, en cuanto a la cantidad de niño/as que hablan o no el guaraní y el castellano, y en particular a las categorías que construyeron para establecer los niveles de competencia lingüística de los niño/as más pequeño/as de la escuela. Consideramos importante mencionar que al acercarnos a la interacción de las niñas y la investigadora hemos preferido usar la primera persona del singular intentando generar una mayor cercanía al lector de la situación etnográfica descripta.

Cuando les propuse a las niñas que me ayudaran, el interés inicial era conversar con ellas y la propuesta de colaboración pretendía ser una excusa más para el intercambio. Sin embargo, quería saber cuántos niño/as hablaban guaraní en la escuela. Fue más adelante cuando nos encontramos con una herramienta de indagación, que aún hoy nos permite reflexionar en cuanto al objeto de la investigación y sin dudas respecto de las cuestiones metodológicas que la elaboración de este censo sociolingüístico abrió. En el primer encuentro que tuvimos les dije que quería saber en qué hablaban los niño/as de primer y segundo año de la escuela. Sin embargo, no les di ninguna instrucción ni idea respecto a cómo hacerlo. Tampoco sabía qué harían o si efectivamente harían algo para responder a esta inquietud.

Para mi sorpresa, a la semana siguiente cuando regresé a la escuela, las niñas se me acercaron en un recreo y me entregaron unas hojas donde habían hecho sus anotaciones. Se habían tomado este trabajo muy en serio, armando su propia herramienta de recolección de la información. Diseñaron unas planillas donde iban realizando las anotaciones respecto de cada alumno. Luego realizaron una planilla de síntesis con toda la información.

Observemos las primeras planillas (Imágenes 1 y 2):

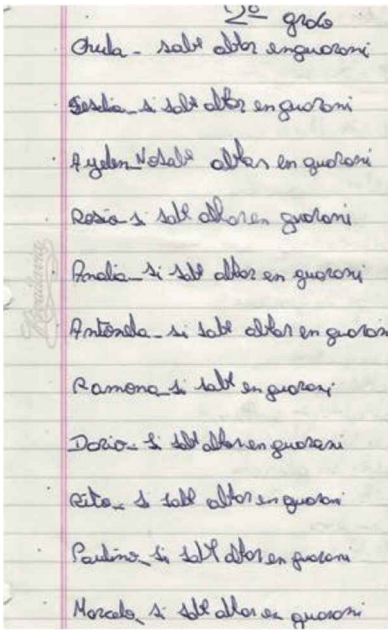


Imagen 1

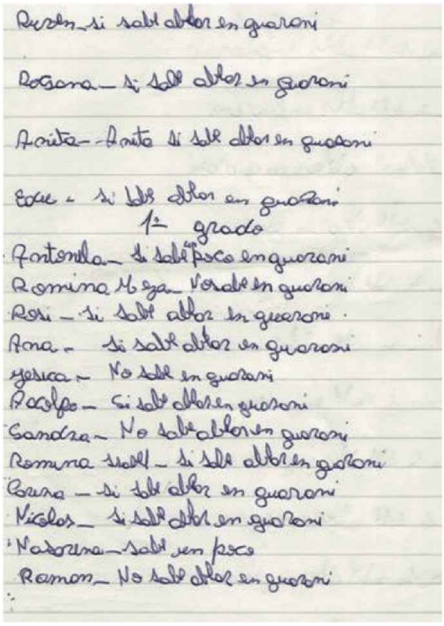


Imagen 2

Imágenes 1 y 2. Planillas con listado de niño/as de segundo y primer año de la escuela primaria sobre "si sabe hablar en guaraní".

Lo que podemos observar en las primeras planillas (Imágenes 1 y 2) es que si bien el requerimiento del trabajo fue en qué lenguas hablaban los niño/as, se evidenciaba claramente que mi interés era saber cuántos niño/as hablaban guaraní. Si bien ellas estaban respondiendo a mi demanda real, no se explicitó ese interés en la primera reunión, ni tampoco planteamos nada acerca del procedimiento respecto a dicho relevamiento, ni se mencionó algún contexto específico donde observar o preguntar a los niño/as sobre las lenguas que usan. Cabe mencionar que el sólo hecho de indagar sobre las lenguas que hablan los niño/as ponía en evidencia mi interés respecto del guaraní. Tengamos en cuenta que el discurso de la prohibición operaba eficazmente, no se mencionaba que se hablara el guaraní en la escuela, y los niño/as solo lo hablaban en intercambios fuera del aula y entre ellos.

Según la planilla de las Imágenes 1 y 2, en segundo año sólo un alumno de un total de 15 no sabe hablar guaraní (6%), y en primer año, cuatro alumnos de 12, no sabrían hablar guaraní (30%). Luego veremos que estos datos no son necesariamente coincidentes con las otras planillas. Este hecho nos estaría adelantando no sólo

el sesgo que cada niña encuestadora produjo en su trabajo, sino también algunas diferencias significativas entre ellas acerca de cómo conciben el uso de las lenguas y del significado de esos usos. De acuerdo con la información que ofrece esta planilla, el 81,5% de los niño/as de primer y segundo año saben hablar guaraní. De todas formas, no se puede deducir de esta información si efectivamente hablan guaraní, con quién, y en qué situación concreta.

Observemos ahora las Imágenes 3 y 4, planillas donde registran información sobre el castellano. Las inscripciones en dichas planillas de las Imágenes 3 y 4 evidencian marcaciones diferentes para las lenguas. Por ejemplo, retomemos textualmente la información sobre los siguientes niño/as:

– Antonella sí guaraní y castellano;
– Nico sí guaraní, un poco castellano;
– Rosi sí guaraní, entiende castellano;
– Anita sí guaraní y castellano masomenos;
– Sandra sí castellano, un poco guaraní.

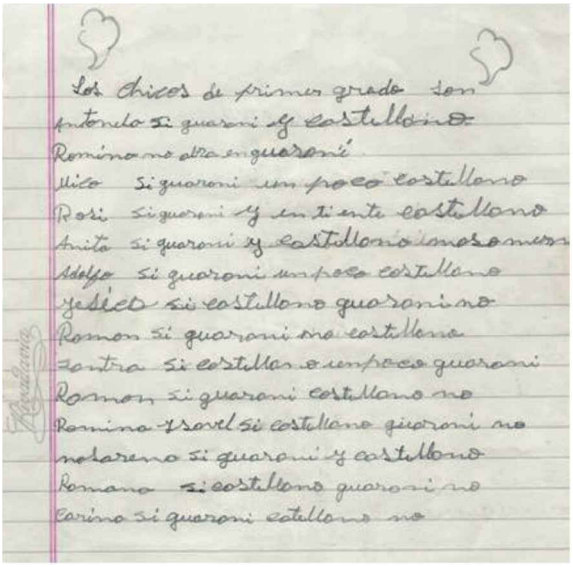

Los chicos de primer grado son
Antonela si guaraní y castellano
Romina no abra en guaraní
Nico si guaraní un poco castellano
Rosi si guaraní y entiente castellano
Anita si guaraní y castellano masomenos
Adolfo si guaraní un poco castellano
Jesica si castellano guaraní no
Ramon si guaraní no castellano
Santra si castellano un poco guaraní
Ramon si guaraní castellano no
Romina Isavel si castellano guaraní no
nosareno si guaraní y castellano
Romano si castellano guaraní no
Carina si guaraní catellano no

Imagen 3. Planilla con listado de niño/as de primer año sobre si “hablan guaraní y castellano”.

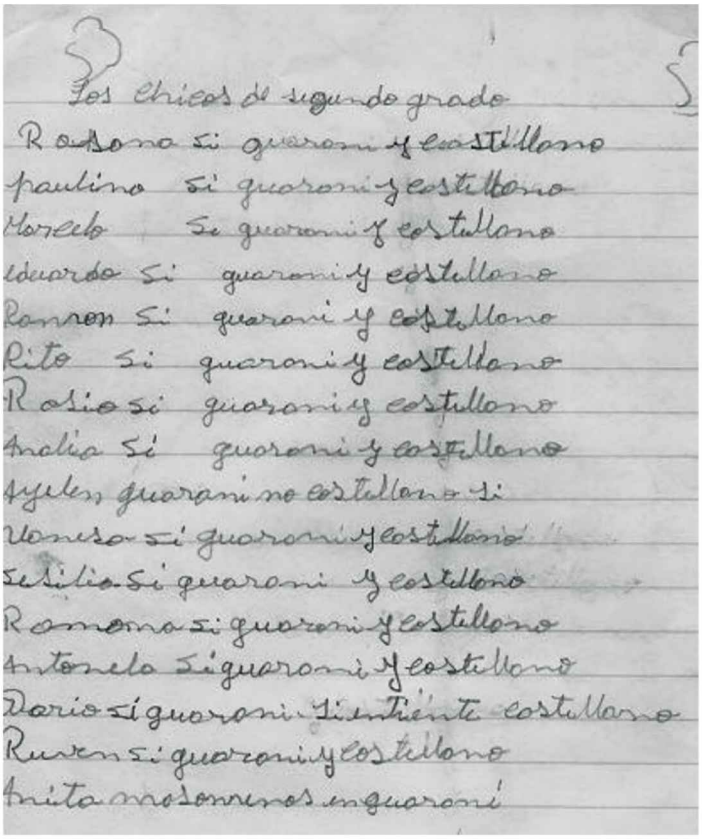

Los chicos de segundo grado
Ramona si guarani y castellano
paulino si guarani y castellano
Marcelo Si guarani y castellano
Eduardo Si guarani y castellano
Ramon Si guarani y castellano
Rito Si guarani y castellano
Rosio si guarani y castellano
Analia Si guarani y castellano
Agules guarani no castellano si
Vanesa si guarani y castellano
Cecilia Si guarani y castellano
Ramona si guarani y castellano
Antonela Si guarani y castellano
Dario si guarani si entiende castellano
Ruben si guarani y castellano
Anita masomenos en guarani

Imagen 4. Planilla con listado de niño/as de segundo año sobre si "hablan guaraní y castellano".

Observemos, en primer lugar, cómo la lengua que ubican en primer término es "sí" o "no"; y la que señalan en segundo lugar tiene alguna marcación de gradación o nivel de adquisición de la lengua: "un poco", "entiende", "masomenos". ¿Podríamos suponer que la primera es la lengua materna? A partir de la información que obtenemos de la planilla, no lo podemos establecer, y veremos que será difícil hacerlo más adelante. Tenemos dudas respecto a la pertinencia del concepto de lengua materna en el sentido de tomarla como la lengua exclusiva de socialización, hablada por los adultos encargados de los niño/as. Por otro lado, vemos una preponderancia del guaraní en primer lugar, marcado con "sí" (más del 75%) o "no".

Según el censo, en primer año hay 13 niño/as, de los cuales 4 no hablarían guaraní (30%), y Sandra en esta planilla habla "un poco guaraní", a diferencia de

la Imagen 2 en donde estaba categorizada como: "no sabe hablar en guaraní". Para el castellano aparece otra posibilidad que no se mencionó en ningún caso para el guaraní: "entiende castellano". Lo que es conveniente señalar aquí, más allá de la rigurosidad de estas inscripciones, es cómo las niñas censistas perciben gradaciones en la competencia lingüística. Estas gradaciones propuestas por ellas, son relevantes para la comprensión de la manera en que evalúan la competencia en estas lenguas.

La categorización construida por las niñas permite suponer diferentes competencias lingüísticas parciales, desequilibradas, que nos señalan un proceso de adquisición y que indexicalizan aspectos cruciales de la situación sociolingüística en donde este proceso se produce. Podemos entender, así, que se refieren directamente a las capacidades de hablar y comprender la lengua en forma oral (tanto el castellano como el guaraní). Sin embargo, la marcación que indica gradación así como la ubicación de la misma en el segundo término, podría indicar que para estos niño/as, una lengua requeriría ser aprendida en el contexto escolar –el castellano mayormente–, mientras la otra lengua "se tiene o no".

Luego, en la planilla de la Imagen 4 correspondientes a 2do año podemos observar que de los 15 niño/as que allí figuran, 13 de ellos/as hablan guaraní (86,66%). Estos datos sí son coincidentes con los de las Imágenes 1 y 2.

Finalmente en la Imagen 5 tenemos una planilla síntesis elaborada con los datos obtenidos para todos los niño/as de primero y segundo año, respecto a las dos lenguas en cuestión: Podemos observar cómo para el guaraní la inscripción es "sí" o "no", pero para el "castellano" aparece una columna con una "B" o "M". Cuando les pregunto qué significan estas letras, las niñas censistas contestan "bien" y "más o menos" y después aparece "No", es decir que no habla castellano.

Frente a este tipo de datos, indago sobre la cuestión metodológica, preguntándoles: "¿cómo hicieron para saber si hablaban bien o más o menos castellano? o si ¿hablaban o no guaraní? o ¿cómo completaron la planilla?". Ellas comentan que el método utilizado fue hablar con los niño/as, y según cómo contestaban, completaban la planilla. Hacían su propia categorización, interpretando qué grado de competencia lingüística tenían en determinada lengua de acuerdo a una norma establecida por ellas, y entendemos que considerando también, lo que ellas suponían era el requerimiento de la investigadora. Por lo tanto, es necesario analizar esta información desde las significaciones que las niñas tienen de estas lenguas y sus usos para poder comprender la norma que expresan al completar las planillas con estas categorías.

Veamos en la Tabla 1 los porcentajes de la cantidad de niño/as que las censistas consignan que hablan una u otra lengua. No olvidemos que estas categorías pueden

estar combinadas (guaraní "Sí" – castellano "No": ambos datos corresponderían al mismo niño). Aquí señalamos las cantidades absolutas, según la información construida por estas alumnas, respecto a las lenguas en uso. Para la elaboración de estos cuadros nos basamos en la planilla síntesis (Imagen 5) construida por las niñas.

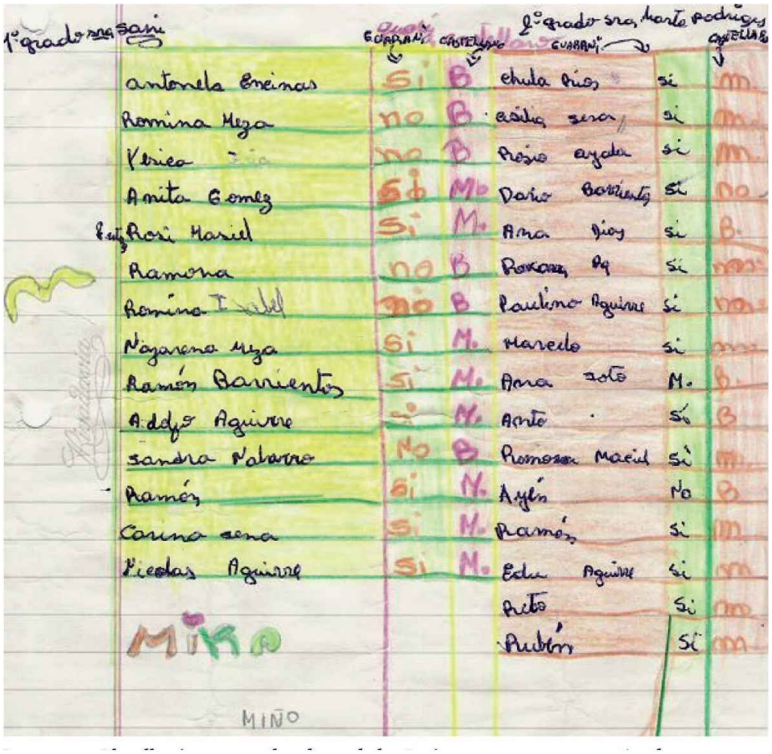


Imagen 5. Planilla síntesis con los datos de las Imágenes 1, 2, 3 y 4, niño/as de primer y segundo año según las lenguas que hablan y su competencia lingüística.

* En la planilla síntesis (Imagen 5) en la columna correspondiente a primer año aparecen 14 niño/as, pero nosotros hemos considerado 13, ya que Ramón aparece repetido.

Lengua y competencia	1er año 13 alumnos[1]		2do año 15 alumnos		Porcentaje sobre el total de niño/as 1ero y 2do años
Guaraní Sí	8	61.53%	13	86.66%	75%
Guaraní No	5	38.47%	2	13.33%	25%
Castellano Bien	6	46.15%	4	26.66%	35.71%
Castellano Mas o Menos	7	53.85%	10	66.66%	60.71%
Castellano No			1	6.66%	3.57%

Tabla 1. Cantidad de niño/as que hablan una u otra lengua.

Inicialmente a partir de estos datos hemos introducido la idea de bilingüismo en nuestro trabajo y también en el marco de la reflexión con algunos maestros de la escuela. Dijimos que la categoría bilingüe no es una noción nativa de la situación sociolingüística del contexto estudiado. De a poco pudimos generar una ruptura inicial con la idea de un bilingüismo coordinado, es decir, con la ideología o perspectiva monolingüe que tanto investigadora como sujetos de la investigación compartíamos. Esta concepción surge de una ideología lingüística dominante en Argentina, en la cual me socialicé en el contexto familiar y escolar, y que indica que el castellano es la lengua que se habla en nuestro país. Nací en Buenos Aires y la lengua que se nos instaba a aprender era el inglés, crecí con un desconocimiento/invisibilización de que en Argentina se hablan doce lenguas consideradas indígenas. Combinemos ahora esta información tal como estuvo planteada en la planilla síntesis (Imagen 5), y veamos cuáles son las combinaciones con mayor porcentaje.

Competencia lingüística	1er año 13 alumnos		2do año 15 alumnos		Porcentaje sobre el total de niño/as 1ero y 2do años
Guaraní Sí / Castellano Mas o menos	7	53.84%	10	66.66%	60.71%
Guaraní No / Castellano Bien	5	38.46%	2	13.33%	25%
Guaraní Sí / Castellano Bien	1	7.64%	2	13.33%	10.71%
Guaraní Sí / Castellano No	0	0%	1	6.66%	3.57%

Tabla 2. Competencia lingüística, niño/as de 1er año y 2do año (2004).

Según la Tabla 2, el mayor porcentaje de niño/as (60%) se encontraría en una situación o tipo de bilingüismo donde el guaraní aparece marcado como "Sí", y el castellano como "Más o menos". En una primera aproximación dijimos que la información organizada de este modo nos llevó a pensar en una situación de bilingüismo, y luego a qué tipo de bilingüismo nos podríamos referir. Para ello, pareció interesante relacionarla con algunos aspectos clasificatorios que aparecen en la tipología clásica de Weinrich (1953 en Milroy y Muysken 1995). Según las categorías construidas por las niñas y la manera en que organizamos los datos en el cuadro, descartamos la idea de un bilingüismo coordinado acercándonos a la de bilingüe compuesto, aquel que no alcanza la competencia de traducir y alternar en ambas lenguas. Sin embargo, atendiendo a lo que hasta el momento de la investigación habíamos visto, la información nos llevaba a considerar un bilingüismo subordinado, donde el castellano sería la lengua dominante en el contexto de adquisición y determinante de las prácticas comunicativas. Siguiendo esta tipología, derivada de lo que las niñas censistas han establecido, la mayoría de los niña/os se encontrarían en una situación de bilingüismo compuesto o subordinado (60%), existiendo un porcentaje muy bajo de niño/as con un bilingüismo coordinado (10%).

Ahora bien, consideremos una definición de bilingüismo más funcional, como la propuesta por Lüdy y Py (2009) que tiene en cuenta la posibilidad de un hablante de producir un cambio de código 'sin mayor dificultad' de acuerdo a la necesidad que la situación establezca. Entonces habría que estimar qué se consideraría necesario para estos hablantes y a la vez tener en cuenta como parámetro la dificultad que los hablantes tendrían o no para cambiar de lenguas. Es fundamental entonces contextualizar estos datos en el marco de la ideología lingüística acerca de la *prohibición del guaraní*, pues es desde donde podríamos establecer la *necesidad* o la *dificultad* que para estos niño/as podría tener usar una u otra lengua en determinadas situaciones. Lo que esta Tabla nos muestra es que la marcación de gradación incorpora la idea de dificultad traducida en "bien", "mal" o "masomenos". Por lo tanto, para aquellos niño/as que hablan "masomenos" el castellano, no sería posible cambiar de lengua sin mayor dificultad en una situación escolar.

Siguiendo con la Tabla 2, podríamos suponer que cuando el guaraní aparece registrado como "sí" o "no" se estaría estableciendo a la vez que es la lengua materna de los niño/as. Se tiene o no, se sabe o no, naturalizándose así el proceso de adquisición lingüística de los niño/as. El castellano, por otra parte, sería la lengua que necesita ser aprendida. Estas ideas se pueden sostener a partir de la concepción de que la lengua materna –el guaraní– se adquiere naturalmente, mientras que la segunda lengua –el castellano– estaría requiriendo un proceso de aprendizaje deliberado, donde la llegada a la escuela sería el espacio real y simbólico de dicho aprendizaje. Entonces el castellano hay que aprenderlo y no

sólo se lo logra con esfuerzo y dificultad, sino que también el progreso de este aprendizaje es evaluado: *bien*, *mal* o *masomenos*.

Por lo tanto, estaríamos frente a una población escolar con un porcentaje muy alto de niño/as hablantes de guaraní adquiriendo el castellano como segunda lengua (60-75%). De todas formas, nos interesa ahondar aquí cómo estas niñas ven y construyen la situación lingüística de los niño/as en este paraje, con este fin pondremos el foco en la interacción entre las niñas y la investigadora.

Las niñas censistas y la etnógrafa

Hemos visto cómo se construyó el censo sociolingüístico presentado y cuáles fueron los resultados arrojados en los términos que las niñas censistas los formularon y en los que la investigadora los interpretó. En este apartado intentaremos describir y reflexionar sobre la situación de las niñas en el contexto estudiado y en interacción con la etnógrafa. Tal como señalamos, es necesario entender la situación sociolingüística y los significados que los usos de las lenguas tienen para estas niñas en el contexto en el cual se desenvuelven y también para la investigadora. De este modo el proceso de reflexividad nos permitirá acercarnos a las significaciones que buscamos.

Veamos ahora a Eugenia, Roxana y Valeria, tres niñas compañeras de sexto año –11 a 13 años–, y a la investigadora, en una situación que expresa lo difícil que puede ser para los hablantes de guaraní no alcanzar una competencia lingüística en castellano considerada *buena*, o que su manera de hablar esté marcada por las huellas del guaraní.

Una vez que las niñas realizaron el censo nos reunimos para conversar acerca de cómo lo habían construido. Eugenia fue la que más habló –en castellano– contando anécdotas de sus hermanos en su casa, cómo se pelean, cómo juegan, cómo se preparan solos a la mañana para levantarse para ir para la escuela, etc. En un momento del relato, las otras dos compañeras, Roxana y Valeria comenzaron a reírse entre ellas. Todo parecía indicar que el tono era de burla. Pero yo no entendía qué de todo lo relatado podía provocarlo. De todas maneras intervine y pregunté por qué se reían. Se tapaban la boca y volvían a reírse, ahora entre nervios y gracia. Volví a insistir y respondieron:

Roxana: por cómo habla (refiriéndose a Eugenia).
Investigadora: ¿por cómo habla castellano?
Roxana: Sí… [entre risas] habla mal…
(Situación comunicativa, 19 de mayo 2004).

Eugenia habla una variedad del castellano que lleva las marcas de ser hablante de guaraní. Sin embargo, para mi escucha no había mucha diferencia entre los modos de hablar de las tres niñas. A las dos semanas de este episodio, nos volvimos a reunir. Desde que nos sentamos, en el patio de la escuela, recostadas sobre una de las paredes, observé que la disposición espacial ya indicaba que la situación conflictiva persistía. Roxana y Valeria –aparentemente más amigas– se sientan a un lado mío, y Eugenia del otro lado.

Intento retomar nuestra conversación de la semana anterior, y comienzan a reírse nuevamente y a conversar entre ellas en voz baja. Para iniciar el intercambio de algún modo, pregunto quiénes son los chicos que jugaban al fútbol en el patio de atrás de la escuela. Eugenia dice "los más grandes que están en educación física". Las otras dos niñas se ríen. Eugenia apoya su cara sobre las rodillas, ocultando su rostro, y no habla más. Retomo el tema que nos convocaba. Habíamos quedado en que preguntarían a sus padres por qué no se dirigían a ellas en guaraní. Comentan algo entre ellas, y traen el tema de la edad adecuada para hablar guaraní. Eugenia dice con tono de enojo que seguramente sus compañeras no habían preguntado nada a sus padres. Ahora discuten, pelean abiertamente. Trato de intervenir. Pregunto por qué se pelean, qué es lo que pasa.

Eugenia dice "yo no sé hablar castellano". Intentando –quizá ingenuamente– mediar, digo "¿cómo puede ser? si yo te entiendo perfectamente y podemos conversar", y agrego "también yo tengo una pronunciación distinta a la de ustedes y nos podemos entender". Las tres quedaron en silencio. Introduzco el tema de la amistad. Conversan acerca del tema, pero las diferencias parecen irreconciliables; parece que no se trata de una pelea entre amigas, que se pueda arreglar conversando. Se trata de una marca que ellas establecían como la norma. Eugenia no hablaba bien castellano, y esto causaba gracia, y lo peor era que parecía ponerlas en posiciones enfrentadas, la discriminación que las niñas hacían de Eugenia evidenciaba que estaban en lugares o posiciones diferentes y podía ser un motivo de pelea. El discurso de la prohibición del guaraní se expresaba en la concepción de Eugenia respecto de que hablaba un castellano incorrecto y en que Valeria y Roxana tenían un motivo para burlarse de su compañera de clase.

Este hecho nos muestra cómo el lenguaje, la forma de hablar, la palabra de una niña en este caso, "siempre aparece llena de un contenido y de una significación ideológica o pragmática" (Voloshinov [1929] 1992: 31). Asimismo, esta significación que se expresa en la forma de habla evidencia que este hecho es la punta de un iceberg. Si nos detenemos a analizar qué es lo que se esconde por debajo de estas prácticas comunicativas, podemos inferir que son ciertas regulaciones que estas niñas internalizaron acerca de las formas correctas de hablar, en este caso el castellano. Y para ellas esto influiría a la hora de elegir a las amigas.

Tanto las que ríen como la que llora comparten la idea de que la variedad dialectal del castellano que habla Eugenia está alejada de la norma, por lo tanto habla mal. Hemos notado que Eugenia tiene una forma particular de hablar que nos remite a un hablante de guaraní que ha aprendido el castellano como segunda lengua y quizá tardíamente o luego de varios años de escolarización. Ella nos decía que en su casa todos hablan guaraní. Estas creencias compartidas por estas niñas se configuran en una ideología lingüística que establece que las lenguas tienen una forma correcta de ser habladas, sobre todo el castellano, que no sólo es la lengua oficial del país, sino que se constituye como una lengua con el suficiente status de ser "objetivamente evaluable" en términos de Voloshinov ([1929] 1992).

Poniendo en la mira mi posición en la interacción con las niñas, es necesario puntualizar que mi lengua materna es el castellano, la variedad del castellano de Buenos Aires, que define como "porteño"[5] a quien lo habla. Pero, además, una variedad de castellano escolarizada y considerada estándar en Argentina, la manera correcta de hablar castellano. Mi competencia lingüística en guaraní era muy baja en ese momento, limitada a algunos saludos y preguntas básicas, y mi compresión se limitaba a los intercambios que escuchaba en el aula entre la maestra y los niño/ as. Este hecho me imposibilitaba intentar un intercambio en guaraní, por lo tanto en mi interacción con ellas se ponía en juego otro parámetro de buen castellano o incluso *mejor castellano* que el de las tres. Las niñas a su vez me ubicaban en el lugar de una maestra, me llamaban "la profesora de Corrientes", sabían que me dedicaba a trabajar con las maestras, y que muchas veces participaba en las clases de los niño/as más pequeños, y también en los festejos y actos escolares. Esto permitió que pudiéramos realizar estos encuentros y tareas en el marco de las actividades escolares. A la situación de maestra y adulta se sumaba mi forma de hablar castellano, lo cual de algún modo reaseguraba la situación asimétrica vivida.

Avanzando un poco más, la ejecución de una forma de habla tiene carácter performativo "que tanto crea contexto, crea mundo y crea personajes y perfiles diferenciados en ese mundo, como valida esos contextos, mundos, personajes y perfiles" (Briones y Golluscio 1994). En nuestro caso, la forma de hablar castellano y la marcación explícita de la norma recrea estereotipos como el que habla mal sería "bruto", tiene un menor status social, o como escuchamos en otras situaciones, hablar guaraní "avergüenza", hace "pasar papelones". En el caso de las niñas, la variedad de castellano que una de ellas hablaba hacía que las otras se rieran y todo parecía indicar que esto dificultaba la amistad entre ellas. La manera de hablar creaba lugares sociales diferentes, que para ellas parecían infranqueables, y los validaban a través de la risa y la vergüenza.

5 "Porteño" hace referencia a aquel que es oriundo o nacido en la ciudad de Buenos Aires, capital de Argentina, en alusión al puerto de Buenos Aires, principal entrada de la inmigración europea a nuestro país.

Esta observación concuerda con lo que hemos escuchado de algunos padres de los niño/as más pequeños de la escuela, respecto de los sentimientos que les genera hablar guaraní: "Papá: Sí. Recién le estaba comentado a la maestra, que a nosotros mismos a veces en Corrientes por ahí [...] nos da vergüenza hablar en guaraní porque todos te miran. No sé por qué, pero casi todos te miran". (Entrevista grupal, 12 de noviembre 2003).

El guaraní o incluso el castellano que lleva su marca ponen a las personas en una situación desagradable o por lo menos incómoda. Se sienten observados. Es una situación que muchas veces les produce vergüenza. Por lo tanto, es necesario aprender el castellano y aprenderlo bien. Sería una variante del castellano que para las niñas del paraje rural –aunque no sólo para ellas– sería el "castellano bien" consignado en el censo.

Siguiendo el planteo de Voloshinov ([1929] 1992) acerca de que la lengua materna se percibe, se vivencia de manera diferente a la lengua ajena o extranjera que es la que debe aprenderse formalmente, consideramos que "la lengua materna es familiar, se siente como la atmósfera habitual en que vivimos y respiramos" (Voloshinov [1929] 1992: 107). Sin embargo, esta "atmósfera" se enrarece cuando se producen las situaciones como las que experimentamos con las niñas. La lengua materna, en este caso para Eugenia, se transforma en una marca difícil, si no imposible, de erradicar de la forma de habla, aunque los niño/as se esfuercen por aprender el castellano, pues la variedad que adquieren sigue marcada por las huellas del guaraní.

Discusión final

Si bien el trabajo de campo etnográfico ha sido el encuadre metodológico desde el cual trabajamos en esta investigación, y de hecho la etnografía se caracteriza por ir construyéndose paso a paso, la inclusión de las niñas como colaboradoras nos planteó a posteriori una serie de reflexiones e interrogantes. ¿Cuál puede ser el lugar de los niño/as en el trabajo de campo?, ¿en la investigación etnográfica? Podemos tomarlos como informantes claves y ser objeto de nuestra más precisa observación. Pero cuando ellos entran a jugar un rol específico dentro de la investigación, haciendo tareas propias del investigador, pueden aparecer aspectos que de otra forma serían inalcanzables para el etnógrafo. Esta fue nuestra sorpresa e interés.

Las niñas en este caso se constituyeron en co-partícipes de las tareas de investigación, y a partir del proceso de elaboración de un censo sociolingüístico, produjimos una situación comunicativa en la cual se develaron las cuestiones centrales de la investigación. Se actúo y produjo entre nosotras el conflicto lingüístico mostrándose

una de las formas de la concreción del discurso de la prohibición del guaraní, la forma de hablar castellano de una de las niñas fue motivo de burla, de vergüenza y de silencio. Si bien no fue en el primer momento en donde advertimos esto, a lo largo del proceso de análisis se fue poniendo de manifiesto. Sin embargo, luego de haber escrito la tesis, para la cual se hizo inicialmente esta investigación, pude volver a reflexionar sobre esta situación etnográfica y entender aún mejor cómo en el intercambio con las niñas se resumía lo central de nuestros planteamientos respecto al modo en que operaba el conflicto lingüístico estudiado. El uso del guaraní o del castellano correntino genera situaciones de discriminación social que conlleva a los hablantes concebir/se en posiciones sociales asimétricas, por ejemplo en intercambios aparentemente ingenuos como puede ser el de tres amigas en edad escolar.

Es en este contexto donde la noción de bilingüismo fue transformándose para nosotros a lo largo del análisis. Desde un momento inicial donde ni siquiera se usaba la noción de bilingüismo como categoría nativa, pasando luego por una concepción más tradicional de bilingüismo, como subordinado o coordinado (Weinrich 1953 en Milroy y Muysken 1995). Desde aquí reforzábamos la idea de hablantes poco competentes para ser considerados coordinados, es decir, concebíamos a las personas bilingües desde una perspectiva monolingüe hegemónica reforzando en cierta medida el status del castellano en su versión estándar considerada la correcta. Finalmente nos acercarnos a una noción más flexible y funcional de bilingüismo (Lüdi y Py 2009) que deja la puerta abierta para profundizar aspectos de la investigación sociolingüística de la provincia de Corrientes. Las nociones de heterogeneidad, parcialidad o mezcla pueden dar cuenta mejor de los tipos de usos del guaraní y el castellano en una situación de conflicto lingüístico como el analizado.

En la introducción señalamos que durante la investigación realizamos un trabajo de reflexividad compartido con una maestra que comenzó a hablar guaraní con sus alumnos en el contexto del aula (Gandulfo 2007b). La reflexividad en general es pensada en relación a los sujetos de la investigación, que son nativos adultos, y en cómo ellos y el investigador podrían explicitar ciertas concepciones respecto de sus mundos sociales, y el modo en que esa relación produce conocimiento social. Ahora bien, el proceso de reflexividad con las niñas requirió el mismo análisis sobre la posición del investigador; sin embargo, el modo de intercambiar con ellas y la manera en que expresan sus posicionamientos es diferente del proceso de intercambio y explicitación que pudimos realizar junto con una mujer adulta como la maestra.

En este proceso y en particular en la situación comunicativa con las niñas fue necesario revisar una vez más mi posición respecto a la lengua que hablo, y en particular la variedad de castellano "porteño". El hecho de no saber qué decir, o no

encontrar las palabras que intentaban inútilmente decir lo correcto no podía a su vez borrar mi forma de hablar, que en este sentido transmite más significados que lo que las palabras en sí podían expresar. No sólo era adulta, maestra o profesora, sino también "porteña". Serlo, hablar como tal, me ubica en una posición social superior desde la mirada de las niñas y desde una mirada social hegemónica. Estas actividades compartidas me permitieron la observación participante y a la vez me pusieron junto con las niñas en un lugar de productoras de situaciones comunicativas en donde la(s) lengua(s) fueron objeto de indagación y de conflicto.

Es necesario pensar mi posición de adulta en este intercambio, y cómo pude escuchar y ver lo que ellas produjeron en tanto información sobre sus compañeros más pequeños, así como lo que devino a partir de la interacción mutua. Entre las niñas, con sus diferencias en cuanto a la amistad marcada por una frontera establecida por la forma de hablar el castellano; entre las niñas y yo, intentando encontrar un lugar que me permitiera no sancionar desde el punto de vista del adulto los modos correctos de interacción y relaciones de amistad posibilitando que la situación se desarrolle. Si bien tengo recuerdo de haber sabido que ese era un momento importante en la investigación, fue recién a posteriori, al revisar las notas y poner los datos que se iban produciendo en el contexto de la investigación, cuando pude advertir que entre las cuatro habíamos (re)producido el conflicto lingüístico que no solo incluía al guaraní sino al castellano en sus diferentes variedades, la "porteña" –que es la mía– y dentro de las variedades del castellano hablado por ellas, sutiles diferencias que ellas entendían como marcas evidentes que las ponían en lugares diferentes.

Considero pertinente seguir reflexionando acerca del tipo de incorporación de niño/as en el trabajo etnográfico. En qué lugar se los ubica, desde qué lugar el investigador se deja interpelar por ellos. En síntesis, cuál es el status que les otorgamos a estas personas por ser niño/as en el aporte que pueden hacer en cuanto a la producción de una etnografía. Tanto Milstein (2009 y 2010) como Podestá (2008 y 2009) en sus investigaciones en Argentina y en México respectivamente, vienen incorporando de manera colaborativa a niño/as en el trabajo de investigación, ya no solo como sujetos a ser tenidos en cuenta como interlocutores válidos de los contextos investigados, sino en cuanto co-partícipes de los procesos de producción etnográfica y autoría infantil.

También en nuestro caso, la situación de proponer a las niñas una tarea de colaboración en la investigación, el hecho de que ellas se entusiasmaran con la realización de la misma, tal como plantean las investigadoras citadas, sin ninguna carga de obligación escolar, sino solo porque ellas lo deseaban, posibilitó la producción de un material riquísimo para la etnografía. Cabe aclarar que no invitamos a las niñas a escribir sus propios textos como en el caso de Milstein (2009), ni tampoco mencionamos a las niñas como autoras en la publicación como

Podestá (2008). Sin embargo, nosotros consideramos de fundamental importancia la introducción del material tal como las niñas lo produjeron, respetando la propuesta de categorías así como el relevamiento sociolingüístico según su propia perspectiva.

Tanto en las investigaciones citadas, como en nuestro trabajo de campo, recordemos que las niñas censistas estaban en sexto año de la escuela primaria, la edad de los niño/as oscila entre 11 y 14 años. Podestá (2008) explica que los niño/ as nahuas con los que trabajó logran alfabetizarse en castellano recién a partir de esa edad, y que eso permitiría la comunicación escrita entre ellos lo cual era fundamental para el tipo de intercambio que se proponían. En el caso de Milstein (2009) los niño/as participaron en tareas del trabajo de campo, observaciones, entrevistas, elaboración de mapas, etc., así como en la escritura de textos devenidos del material producido por ellos. Considero pendiente el trabajo en colaboración con niño/as más pequeños aún, explorando otros modos de participación en las tareas de investigación.

Se podrían mencionar diferentes motivos respecto de la importancia y urgencia de proponer investigaciones donde los niño/as puedan ser co-partícipes en la producción de conocimiento social relevante. Según Milstein "valoramos su sensibilidad, afectividad, sensibilidad, candidez y espontaneidad, pero difícilmente apreciamos su racionalidad y comprensión" (Milstein 2010: 12). La incorporación de niño/as en los procesos de investigación sobre los usos de las lenguas y sus significaciones, permitirían avanzar, por ejemplo, en estudios que focalizaran aspectos de transmisión intra-inter generacional de las lenguas, recuperando una perspectiva fundamental: la de los actores a partir de los cuales se podrían comprender más profundamente los procesos de vitalidad y retracción de una lengua y/o sus variedades. En nuestro caso la producción de este censo por parte de las niñas nos posibilitó contar con datos que de otra forma hubieran sido difíciles y hasta ese momento imposibles de tener. Asimismo, la producción de las categorías acerca de las competencias lingüísticas de los niño/as más pequeños de la escuela fue otra forma de captar las significaciones que los usos y sobre todo el aprendizaje y adquisición de las lenguas tenían para estas niñas.

Finalmente, la observación participante es en general concebida como una herramienta clave de la etnografía cuando el investigador puede estar un tiempo prolongado compartiendo actividades cotidianas con los sujetos en estudio. En el caso relatado es a partir de una tarea común –entre niñas e investigadora–, una actividad de investigación propuesta por la etnógrafa y diseñada por las niñas, que la observación participante se pone en juego. Consideramos esta situación de alto valor en el estudio sobre usos de lenguas y significaciones de esos usos en contextos bilingües o plurilingües. Pensamos incluso que si fuera un equipo de investigación que integre adultos y niño/as con diferentes variedades y repertorios

lingüísticos en uso, aún sería más favorable para poder constatar cómo juegan esos usos en la interacción del mismo equipo; intercambio producido alrededor y con motivo de una actividad de producción de conocimiento social relevante que sea de verdadero interés para todos, para los investigadores adultos y también para los niño/as.

Referencias citadas

Aracil, Lluís. 1965. *Conflit linguistique et normalisation linguistique dans l'Europe nouvelle*. Nancy.

Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Ed Grijalbo.

Briones, Claudia y Lucía Golluscio. 1994. "Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural". En: *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen,* pp. 499-517. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Censabella, Marisa. 1999. *Las lenguas indígenas de la argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires: EUDEBA.

Cerno, Leonardo *et al.* 2003. "El guaraní en la escuela. Análisis de una escuela rural de la provincia de Corrientes". Actas III Congreso de Lenguas del Mercosur, 51–59. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

Cohn, Clarise. 2005. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Ferguson, Charles A. 1959. Diglossia. *Word* (15): 325-340.

Gandulfo, Carolina. 2010. "¿Dónde están las comunidades indígenas que hablan guaraní en Corrientes? Dos experiencias posibles de educación intercultural bilingüe para niños correntinos". En: Adriana Serrudo y Silvia Hirsch (eds.), *La educación intercultural bilingüe en Argentina: Análisis antropológicos de experiencias en comunidades indígenas*. pp. 297-320. Buenos Aires: Ed. Novedades Educativas

_____. 2007a. *Entiendo pero no hablo. El guaraní "acorrentinado" en una escuela rural: usos y significaciones*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

_____. 2007b. "Un proceso de reflexividad compartido: el caso de una maestra bilingüe de una escuela rural en Corrientes, Argentina". En: Stella Maris García y Mariana Paladino (eds.), *Educación escolar indígena. Investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina*. pp. 43-62. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.

Hamel, Rainer Enrique. 1988. "La política del lenguaje y el conflicto interétnico. Problemas de investigación sociolingüística". En: Eni P. Orlandi (ed.), *Política Lingüística na America Latina*. pp. 41-73. Campinas: Pontes.

Hetch, Carolina. 2010. "Todavía no se hallaron hablar en idioma". Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui (Argentina). Munich: LINCOM EUROPA.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). 2004-2005. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, 2004-2005. Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Buenos Aires: Ministerio de Economía y Producción.

Lüdi, Georges y Bernard Py. 2009. To be or not to be... a plurilingual speaker. *International Journal of Multilingualism*. 6 (2): 154-167.

Milroy, Leslie y Pieter Muysken. 1995. "Introduction: Code-switching and bilingualism research". En: Leslie Milroy y Pieter Muysken (eds.), *One speaker, two languages: cross-disciplinary perspectives on code switching*. pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

Milstein, Diana. 2010. Children as co-researchers in anthropological narratives in education. *Ethnography and Education*. 5 (1): 1-15.

_____. 2009. *La Nación en la escuela. Viejas y nuevas tensiones políticas*. Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila.

_____. 2006. "Y los niños, ¿por qué no? Algunas reflexiones sobre un trabajo de campo con niños". *Revista Avá* (9) 49-59.

Ninyoles, Rafael. 1969. *Conflicte lingüistic valencià*. Barcelona: Edicions 62.

Podestá Siri, Rossana y niñas y niños nahuas de la ciudad. 2008. *Encuentro de Miradas. El territorio visto por diversos autores*. México: Coordinación General de Investigación Intercultural-Secretaría de Educación Pública.

Podestá Siri, Rossana. 2009. Explorando el interaprendizaje en realidades escolares interculturales. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*. 3 (2): 201-217.

Voloshinov, Valentin N. [1929] 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.

Woolard, Kathryn y Bambi Schieffelin. 1994. "Language ideology". *Annual Review of Anthropology* (23): 55-82.

Woolard, Kathryn. 1998. "Introduction. Language ideology as a field of inquiry". En: *Language ideologies. Practice and Theory*, pp. 3-47. New York: Oxford University Press.

Clase, masculinidad y lenguas en el trabajo migrante santiagueño[1]

Héctor Andreani[2]

Curte el sol el cuero del santiagueño / castiga, y se echa a reír

Demi Carabajal

---

1 Publicación original: Andreani, Héctor 2016. Clase, masculinidad y lenguas en el trabajo migrante santiagueño. *Signo y Seña* 29:103-129. Agradecemos a *Signo y Seña* su autorización a republicar este artículo.
El autor considera que este artículo "posible gracias a un ilícito". Investigando por 14 años las vidas de los hablantes de quichua santiagueño, había planificado su trabajo de campo con obreros "golondrina" y acompañarlos en su migración a la desflorada del maíz en el sur de la provincia de Buenos Aires. Pero los requerimientos institucionales para "asegurar" al autor de un eventual "peligro" laboral como "trabajador" de una empresa agroindustrial, mientras hiciera su observador participante, lo forzaron a describir su experiencia bajo absoluto anonimato. La transgresión de las barreras de la institución académica, que lo increpaban por querer "hacerse pasar por obrero", comenzó con su incorporación a una cuadrilla de trabajadores migrantes, que lo llevaron a un campamento distante 1500 kilómetros desde Santiago del Estero. Por más de 60 días el autor participó de las actividades productivas y extra-productivas en un espacio de sujeción-coacción de 35000 obreros con-provincianos, el 40% de los cuales son adultos *quichuistas*. Las relaciones de *clase* y de *lengua* bajo una perspectiva etnográfica le permitieron a Héctor Andreani problematizar el imaginario del siglo XX que caracteriza a estos hablantes desde el romanticismo subjetivista, la exclusividad del espacio folklórico, o la infantilización de "receptores" lingüísticos pasivos. Los trabajadores no empleaban "la quichua" por razones "ancestrales", "familiares" o "culturales". La efectiva *fuerza motriz* de la lengua, es decir, lo que permite comprender por qué realmente el "quichua santiagueño" no desapareció pese al contacto cultural durante varios siglos, se revelaba, en este contexto agro-industrial, desde el conocimiento "cómplice", masculinizado, adulto, recurrente en picardías narrativas, bajo una relación social de explotación específica, y con enormes implicancias (incluso en las mujeres) para la totalidad de la trama comunitaria bilingüe quichua-castellano. Complementar con secciones 1 (S. Carrizo), 2, 3 (S. Bilbao, H Ratier, E. Hermitte y C. Herrán, H. Vessuri), 6 (L. Tamagno y M. Maffia, G. Karasik) y 7 (A. Isla, S. Sapkus).

2 Docente en la Tecnicatura Superior en Educación Intercultural Bilingüe con mención en Lengua Quichua (UNSE).

Introducción

Había preparado casi todo lo que ellos llevan, cuando viajan al desflore el maíz. Ejercité mis manos para que se parecieran a las manos de mis futuros compañeros de cuadrilla. Friccioné arena y tierra para tener la piel reseca y dura (como la de tantos ex-alumnos del secundario rural). Imaginaba –y así fue– que el cabecilla o algún miembro de la cuadrilla me iba a inspeccionar las manos para evaluar mi ingreso en la cuadrilla de trabajo. Duelen muchísimo los *puntazos* en la espalda, las manos, las piernas, además de que suceden numerosas torceduras, heridas en las manos por cortes con la hoja de maíz, la *maldejada* (retención muy dolorosa del orín por efecto del calor), diarreas, vómitos, fisuras y fracturas en los tobillos (por los innumerables pozos de *mulitas* en el surco) o la *muñequiada*. Y más de una vez, la muerte súbita de algún trabajador, cosa que no vi pero cuyas anécdotas, en los demás, se tornaban numerosas. Mi principal escollo no era la voluntad de trabajo, sino el cuerpo. La ausencia de alguno de estos factores (o presencia de accidentes) afectaría mi *rendimiento*, complicaría la situación de la cuadrilla entera, y comprometería seriamente la subsistencia de muchas familias. Mi miedo en el trabajo de campo (Garriga Zucal 2013) fue un intenso miedo "moral". Había una cierta coerción física que me fue imposible eludir: esa "sujeción" atravesó todo el régimen de construcción de datos en el campo.

Santiago del Estero posee una intensa historia de migración laboral (y de expulsión poblacional) que se remonta a los tiempos coloniales, previos a la formación del Estado argentino. Desde la década del setenta hay una fuerza de trabajo considerable al nuevo capital agroindustrial extractivo, que fue siempre subregistrada –con bajos salarios, críticas condiciones laborales y subalternidad cultural– pero que ha generado ganancias siderales a los empleadores multinacionales en relación con el pago concreto al trabajador migrante. Los *trabajadores rurales migrantes estacionales* (TRME) llamados comúnmente *golondrina*, viajan principalmente a la pampa húmeda para la *desflorada* (despanojado) de maíz, pero también en otros tipos de trabajos (arándanos, papas, cebollas, aceitunas, desmonte, desenraizamiento, etc.) de otras regiones de Argentina. El maíz, la papa y el obraje son considerados los trabajos *más duros*, de los cuales vamos a enfocarnos en el desflore de maíz.

Imagen 1: La cuadrilla vuelve de trabajar a las 19:30 hs, después de 12 horas de trabajo intensivo de desflore.[3]

Describo brevemente el procedimiento: cada integrante de la cuadrilla toma un surco, extrae la flor a la planta *hembra* para que otra variedad *macho* la polinice. Tardan entre 1 y 3 horas en recorrer cada surco. Al llegar a la cabecera, descansan 10 o 15 minutos, y luego retoman por el surco aledaño realizando la misma operación. Mientras esperan que en un campo determinado aparezcan las flores que no han nacido aún, los peones toman otro predio. Son los ingenieros los encargados de indicar que la actividad ha finalizado. Una vez que finalizan deben limpiar el campo. Es decir, quitar los yuyos que estorbarían la tarea o las llamadas plantas *fuera de tipo* (cfr. Desalvo 2009: 131-132). Las plantas pueden ser de 1,50 m. o llegar hasta los 3 m., situación que es temida por muchos trabajadores por las dificultades del despanojamiento y el dolor corporal que provoca.

Este trabajo será un "rodeo" para llegar a una imagen, recortada pero más nítida, sobre la lengua quichua. Se trata de un cruce determinante entre lengua nativa y trabajo migrante, porque congrega entre 35.000 a 50.000 trabajadores todos los años (Neiman 2009, Tasso y Zurita 2013), lo cual sería un factor determinante (o no) para los usos bilingües (quichua-castellano) que portan como comunidad. El *locus* desde donde describo es netamente etnográfico: especialmente, el proceso vivido de las sensaciones corporales y afectivas –cercanas al sufrimiento y dolor–

3 Las fotos fueron tomadas en terreno y tienen un fin ilustrativo.

vividas por el etnógrafo (enero-febrero 2013) en este escenario. Mi objetivo inicial fue explorar los usos bilingües (quichua-castellano) en cuadrillas de trabajadores de Santiago del Estero, en un campo de la pampa húmeda bonaerense (sur de Buenos Aires), contratados por la multinacional Xgreen Mundial[4]. El punto de inicio y de llegada es *la quichua*, pero no en su aspecto lingüístico sino en los usos dentro de una trama social determinada.

Al interior de ese universo aparecen aspectos que en los estudios sociolingüísticos jamás serían relacionados con la parte "lengua": mediante una *práctica de conocimiento* como propuesta singular dentro de una corriente etnográfica (Quirós 2014) llego a una perspectiva nativa de clase y masculinidad que atraviesa los usos bilingües de este sector socio-laboral. Decir *práctica de conocimiento* es entenderla como un conjunto de estrategias y decisiones no reductibles a la formalización metodológica en antropología. La propuesta de Favret-Saada (2013 [1987]) no es ningún dispositivo emocional de empatía con los sujetos de la investigación, sino *dejarnos afectar* "por las realidades que viven y experimentan nuestros informantes e interlocutores, abandonando nuestro principio de orientación etnocéntrico como única medida de la realidad y de las teorías que elaboramos" (Zapata y Genovesi 2013).

Aquí, se trata de un *afectamiento* desde un contexto de ajenidad muy intensa: no solo porque era un campamento de 250 trabajadores, todos del ámbito rural y escasamente escolarizados, y yo como profesor "de la ciudad" trabajando como uno más, lo cual era sorprendente (y sospechoso), sino también por la ajenidad –surgida de la dimensión percibida de *clase* en los sujetos de investigación– que cruza todo el trabajo de campo, y todas sus percepciones hacia mí. Esto permitió acceder al proceso de socialización masculina, tanto en los recursos que despliegan en quichua como en castellano. En síntesis, este trabajo conjuga aspectos de lengua quichua, masculinidad, explotación laboral y una práctica discursiva-afectiva que denomino como *picardía*, pero que todos se encuentran inherentemente configurados desde la dimensión de *clase*, aspecto desarrollado en la descripción como *proceso vivo* (Quirós 2014a).

Dada esta justificación metodológica, el *modo* de presentación de datos, análisis e interpretación no sigue un orden propio del formato de artículo, sino que responde a los parámetros del campo: "desacartonar nuestros conceptos no significa empobrecer la antropología ni volverla "meramente descriptiva"; al contrario: es apostar a potenciar su agudeza interpretativa, sus alcances cognoscitivos y políticos, sus posibilidades de intervención en los debates de la sociedad contemporánea" (Quirós 2014b: 11-12). Todos los datos etnográficos están puestos al servicio de la

4 Todos los nombres propios son inventados. Utilizo la *itálica* frecuentemente para categorías del mundo nativo y conceptos teóricos.

indagación (corporal, moral, ideológica) sobre la relación entre los usos bilingües (Q-C) y el proceso social vivido.

Salir

Estando en Loreto (ciudad desde donde salen centenares de cuadrillas hacia sus itinerarios migratorios) me hice amigo de un grupo de *changos*, que al final terminaron siendo mis compañeros de pieza. Creo que fue mi primer "golazo" porque, realmente, no tenía cómo *ser parte* de la cuadrilla, ni dónde o con quiénes me iba a tocar *estar*. La contra de esto es que eran los *changos* más movidos del pueblo, desfloradores de 5 o 6 años de experiencia, rápidos, jóvenes, mujeriegos, en fin, los más "cancheros" respecto de los *otros* changos de la cuadrilla. Los *otros* changos no eran del pueblo sino de zonas aledañas (del "monte"), los supuestamente más silenciosos, los más tímidos. La contra –estaba diciendo– es que no tuve la rapidez suficiente como para hacerme aceptar por los más ancianos, para poder *estar* en la pieza de los *viejos*. Pero esto era un prejuicio mío: buscaba el quichua (y un determinado sujeto quichua-hablante que yo imaginaba) y terminé encontrando a personas vivas que eran mucho más que *la persona que habla quichua*.

Pedro es *quichuista*, de Llajta Sur, locutor radial, gestor cultural en su pueblo, muy distinto al destino de todos los otros jóvenes del pueblo. Dos aspectos operan en la conformación de la cuadrilla: a) ser buen trabajador y no fallar a la cuadrilla (no ser *chalero* ni *volvedor*), y b) *ser de la zona*, un familiar o un conocido de quien algo se sabe sobre su rendimiento. Yo no cumplía con los dos requisitos. Pedro fue mi contacto y la clave para que pudiera presentarme en la cuadrilla. Tiene 30 años, laburó en la desflorada desde que tenía 12, y convenció a don Eshti (Esteban, el cabecilla) de que yo me dedicaba –supuestamente– a "tareas propias de campo".

Estamos en un óvalo de 100 x 70 metros. El resto es soja, soja, soja en todo el horizonte. Cielo arriba, soja abajo, en suelo seco y polvoriento, invadido por malezas resistentes a agroquímicos. El óvalo es el campamento, compuesto de baños modulares, comedor grande, las cocinas y las habitaciones para las cuadrillas. Estuvimos alrededor de 50 días en total. En los primeros 20 días fue muy frecuente escucharlos hablar del *rendimiento*, de ser un *profesional en la chala*, de no cansarse.

Todos ignoran cómo es la desflorada. Es un *trabajo inhumano, muy jodido* la desflorada. Así Pedro me contó muchas veces, como una presentación que siempre me increpaba, un recordatorio del dolor y la desesperación *que todos sintieron* y que (después reflexioné) también sentí *en el surco*. Y prosigue, a varios les ha

tocado ir a partir de los 13, 14 años a la desflorada, teniendo en cuenta que todas las familias del departamento Llajta Sur, también de los departamentos Atamisqui, Loreto, Figueroa, Avellaneda, más que nada los que están en el centro-sur, de la provincia. Durante muchísimos años, han tenido que buscar trabajos.

Doler

Muy fiero es cuando te toca estar en el lote, y los otros avanzan y vos te quedas atrás en tu surco, tu surco se queda y los otros surcos ya están con las flores por el suelo y a vos te quedan tantas flores sin cortar, arriba. Te sientes una mierda porque sos *muy poco hombre* para laburar, me lo cuenta con risas ahora Anshu (Anselmo) porque tiene 40 años. Pero dice que cuando tenía 13 se quedaba hasta la noche trabajando *solo* en los surcos que a él le tocaban, mientras los demás se iban a bañarse, comer y descansar. Es muy importante que Anshu me haya contado esto, porque me permitió entender que *todos habían pasado penurias y dolores* como yo. Anshu prosigue: yo con 13 años yanasu, y solito en esos surcos. El maíz es muy alto cuando es variedad Hércules o Pucará, muy altos como una persona y media.[5] Y aún mucho más altos puede haber, sí, y te falta el aire. La espalda se te hace una *puntada* muy dolorosa porque los dos brazos están levantados tres horas arriba, mientras tratas de sacar la flor, la chala del maíz. Y cuando sacas una flor a tanta altura con los brazos levantados, el puntazo se te hace como *un dolor que se cuerre por la espalda* y los brazos se te duermen porque la sangre no llega ni aca [ni mierda]. Un dolor que no se termina porque cada flor, cada planta está a 10 centímetros una de otra… y tienes que sacarle la flor a plantas como un kilómetro o un kilómetro y medio. Muy fiero es, po, ¿me entiendes el dolor que no se te quiere ir en todos esos días, menos cuando usted es un changuito de 14 años? pregunta Anshu y ya no nos reímos.

Hace dos días –dice– estabas diciendo chau a tus compañeritos en la escuela, y ahora estás aquí, sin tener aire, buscando respirar porque no hay aire, no hay luz porque las paredes de maíz son como de 2 metros y medio. No ves ni acá para delante, y no ves ni aca para atrás. Muy te sientes que te vuelves loco, que te pierdes, que solamente te queda llorar porque nadie ¿no? nadie te va a sacar de ahí ni queriendo. Solo te queda sentarte en arrodilladito, respirar tres veces, y vuelves a levantar los brazos mirando para arriba, tratando de no ahogarte mientras sacas las chalas, las flores del maíz. Te pierdes, te pierdes en la cabeza porque no sabes cuándo vas a salir de ahí. Un kilómetro y medio de surco es demasiado *yanasu* (amigo). Anshu quedó literalmente abandonado a los 13 años en el lote, desflorando hasta la noche porque los demás se habían ido a la tarde.

5 No desarrollaré aquí todo lo que se siente ***dentro*** del lote con las variedades Pucará o Hércules, las más altas. Pero es inmanejable la sensación de opresión, de asfixia y de intenso dolor de espaldas, brazos, cabeza y diafragma.

Todos, absolutamente todos habían pasado por lo mismo. Tan fuerte es la *actuación* de guapeza que se debía mostrar en los primeros días, que en los días siguientes muchos terminaron contándome que *en realidad* estaban muy doloridos del cuerpo. Desde el fondo de la memoria física de *los changos* y *los viejos*, la desflorada está cubierta de relatos anteriores que hablan de muchas angustias y dolores corporales con el hacha y el quebracho, la papa que quiebra la espalda agachada durante horas, el hambre, y también la carne podrida que el proveedor del patrón jamás vino a reemplazar. El dolor compartido –y el posterior *rendimiento* aprendido– fue una de vías de acceso a sus círculos de conversación, un modo de entrar a su mundo. Parte del ser hombre –ahí– significaba *no decir nada*, era mucho más que el evitar que el jefe de lote (de la empresa) se enterara. Mucho más que eso. Como describía antes: estaban muy doloridos del cuerpo como yo, pero no querían manifestar nada.

El pijudo

El modo de "entrar" inmediatamente fue acompañando a un grupo de *los changos*, caminando hasta la Plaza de la ciudad, esperando a que nos llegara el turno de nuestro contrato. Estando en la plaza, pasaban las "chicas" pero los *changos* eran muy *quedados* como para piropearlas. No tuve otra opción que inventar piropos con rimas y con cierta ocurrencia, que después ellos ponían a prueba para *hacer el chamuyo* a las chicas que pasaban. Le dije a Samito: "Estás más linda que comer pollo con la mano". Y cuando pasó una "chica", Samito hacía un esfuerzo enorme para abrir la boca, para terminar diciéndole: "eh, eh, estás más linda que el pollo". Carcajadas de todos en ese momento. Otras inventivas de mi parte, entonces, hizo que les cayera bien a todos, y los llevó a pedir –posteriormente- al cabecilla para que yo me quedara con ellos en la pieza que les tocara. Ya estaba adentro.

Todavía estando en Loreto, cenamos unas *milas* antes de salir. Me senté con el nuevo grupo de amigos *changos*, y una moza (una muchacha de 20 años, bastante bonita) se acercó para tomar nuestro pedido. Samito quedó *enganchado* de la chica, pero no se animaba a piropearla. Yo actué como mediador, y cuando trajo los sanguches y la bebida, ella dejó un papelito con su número de celular para Samito. Durante muchas tardes, con el grupo de la pieza salíamos a *caminar* entre los lotes (esto es, caminar, orinar, *hablar macanas*, enviar SMS, ir a defecar en medio de la soja). Allí, todos ayudábamos a Samito a redactar SMS con frases poéticas, frases eróticas, y conforme pasaban los días, frases "bien porno", que la muchacha loretana respondía con la misma intensidad.

A la desflorada *no cualquiera la hace, la hace únicamente el santiagueño*, me dice Samito con cierto orgullo en la mirada. Trabaja todo el año descargando cajones para una despensa grande del pueblo, y también cría caballos. Tiene 23 años, un

porte atlético descomunal y un historial de chinitas culeadas que da envidia, viejo, porque Samito es así –como decía Volo, su amigo jocoso– un *gringo culeador* de ésos que ya no quedan. Una madrugada Volo prendió la luz –5 am– y Samito se bajó el bóxer y le mostró *la pija* a Ali ("eh, chango, tomá por bobo") solo para que todos no riéramos en la pieza.

Nótese el tipo de masculinidad, articulada a su vez con un tipo muy particular de *fuerza*, propia del ritmo y rendimiento laboral, porque Samito era –visiblemente– quien más manifestaba un tipo de guapeza, y una forma ruda de incentivar *verbalmente* a los demás para que *seamos profesionales* y trabajemos bien. Lo importante es que esto ocurría en el campamento y en el lote, *no con una muchacha en un bar de la ciudad*. Pero no es la única *forma* de masculinidad: me pareció un buen ejemplo de cómo se cruzaban estos aspectos en una persona. Sin embargo, el momento gracioso de la madrugada ocupa su lugar fundamental en la *economía moral de la masculinidad juvenil*, configurada por la relación laboral (ser buen desflorador, o sea, ser máquina) y las condiciones impuestas (el rendimiento) desde hace décadas. Regresaré en las conclusiones sobre este aspecto.

Estilos

Nadie trabaja sin guantes. Las manos corren peligro de lastimarse cada 10 metros, cosa que siempre sucedía *antes*, es decir, cuando no existían los controles del Estado. Esos controles son recientes, con lo cual tenemos cuatro décadas de ausencia de controles y total vulnerabilidad de reclamos por parte de las cuadrillas. Al único que vi trabajar con las manos desnudas era el gran *contador*, narrador de cuentos, el amigo de confianza del cabecilla: don Andy. Personaje esquivo, pero siempre con una sonrisa pícara, de bigotes mexicanos chiquitos, de 63 años y más de 40 años yendo a desflorar. Es un gran personaje en mi escenario, porque alrededor de él se congregaban todos los *changos* para escuchar alguna *macana* (disparates) que don Andy hablaba. Samito, al igual que los otros puebleros, usa sus brazos con fuerza, como si estuviera haciendo un esfuerzo en un gimnasio con máquinas. Volo, Pedro, todos los changos también, trabajaban *como si hicieran ejercicio*. Pero don Andy, que usaba las manos sin guantes, trabajaba moviendo solamente las manos y no los brazos, y despanojaba de un modo que solamente podría denominar como *refinado*, sin esfuerzo, rápido y sin que se notara el trabajo que estaba haciendo.

Don Eshti, Chilito, Vera, completaban con don Andy el cuarteto perfecto de desfloradores: los que hablan *macanas* juntos mientras desfloran, los que se *cagan de risa* siempre; los que trabajan *no tan ligero* sino sostenido y sin pausa –van juntos a la par–: los que *siempre* parecían estar a medio camino pero al final eran los primeros

en salir a cabecera del surco; los quichuistas que no dejan de *quichuar* mientras desfloran, durante gran parte del tiempo y varias entradas al lote.

Describiré ahora una precaria estadística que armé en los primeros días. Lo que hice fue completar en mi cuaderno un pequeño registro de dos situaciones:

a) Los turnos donde *escuchaba quichua*, entendiendo los turnos como media jornada (mañana o tarde). Sobre un total de 84 "turnos" en 42 días de trabajo efectivo, el resultado aproximado es que durante 79 "turnos" –a la distancia– yo escuchaba al cuarteto hablar quichua (Andy, Vera, Chilito, Eshti), es decir que había quichua un 95 % de las veces que "traté de parar la oreja".

b) De esos turnos, traté de "calcular" (y esto es ya muy complicado porque yo debía concentrarme muchísimo en lo mío) los turnos con más *conversaciones extensas* en quichua; repito que no pude elaborar un registro fidedigno, pero sobre los 84 turnos, aproximadamente eran más del 71 % los turnos en conversaciones "extensas" en quichua.

Entiéndase que estos números son confusos: ya sabemos que en etnografía el investigador es su propio instrumento de recolección (Guber 2010); aquí ese rol es sospechoso porque se trata de cuantificar subjetivamente (y con el oído a secas). Pero al menos me permite *exponer* un dato importante: que los usos quichuas son efectivamente numerosos y mayoritarios *en el momento mismo del trabajo*. En mi artículo anterior (2013), refería que el silencio de los muchachos para no hablar quichua frente al capataz no era solo por "vergüenza", sino también por el ritmo de la flor, que no permite hablar y a veces provoca asfixia. Parafraseando el epígrafe: *el trabajo que castigaba sin piedad al resto, y sin embargo ellos se echaban a reír a cada rato*. Los *changos* usaban los brazos, con sus auriculares y su chamamé. Don Andy usaba solamente las manos, su risa y la complicidad con los otros tres *quichuistas*.

Imagen 2: Desfloradores en un momento muy breve de descanso (30 segundos), donde aproveché para extraer mi cámara y lograr tomar una foto.

Hablas pícaras

El momento donde *podía estar presente* era a *la salida* (el intervalo entre surco y surco). Don Andy se ponía a contar algo, gradualmente todos se iban acercando, y las carcajadas eran inevitables[6]. El *modo de muestra* de los eventos es similar a las situaciones descriptas mediante *indicios de contextualización* que enseña Gumperz (1982).

1. Una vez, cuenta don Andy, había ido por primera vez Upita, un hombrecito grande de 55 años, muy quichuista y tocador de armónica, que había estado preso en Buenos Aires pero ya de grande había vuelvo a Llajta Sur.

> Y había entrao nomás en una cuadrilla, che. Y le había tocao la PUCARÁ [maíz muy alto], bien alto esTABA el lote. Y Eshti le pregunta: che Upa, vas a poder [desflorar] ¿qué no? Siiii po, ¿cómo no voy a poder? Pichita[7] es po.

6 Solo para algunas situaciones específicas utilizo convenciones de transcripción: *Itálica*: discurso quichua; (paréntesis): nuestra traducción; / \ secuencias tonales ascendente y descendente; pausas: | breve, || media, <4> en segundos; MAYUSC: intensidad forte; [ ]: acotaciones nuestras; po: remarcación especial.

7 *Pichita*: muy fácil de realizar.

> Y habían comenzao ¿qué no? Y se escuchaba a Upa los quejidos de la chala (TAC TAC TAC), y como a los 50 metros, che, ya se le escuchaba (ta:c | ta:c | ta:c), y como a los 200 metros ya se le escuchaba (ta::c, ta::c, ta::c) [Risas. Don Andy imitaba el ruido último con un dejo de debilidad/ cansancio/amaneramiento cuando decía *taaac… taaac* porque indicaba el evidente el *trabajo lerdo* de Upa]. Al rato uno lo había PASAO [es decir que en su propio surco llegó al punto de Upa y siguió de largo] y vio a Upa que hacía para arriba y hacía para abajo, los brazos arriba y después los brazos para abajo, abriendo las patas ¡CaGAO estaba Upa de la respiRACIÓN porque no daba MÁS chee! [Risas, le faltaba el aire]. Y otra vez los brazos arriba y los brazos abajo. Cuando sale el otro para la cabecera, Eshti le había preguntado si lo había visto a Upa. "Sí lo he visto, parece que había quedado inflando la rueda de la moto" [Risas].

Imaginen las risas de todos. Momentos como este hubo muchos, y ya se habían conformado como *momentos para hablar macanas* desde don Andy, el gran narrador de este y otros trabajos migrantes de cosecha. Nótese que el *humor* se sostenía en situaciones *propias del trabajo* y no eran cualquier tema. El referente de la risa estaba en el sujeto que *trabaja lerdo*, que no es una máquina.

2. Muchas veces escuchaba a Ali, Vera, Volo, hablar de lo bien que contaba los cuentos don Andy: lo *imitaban*, tratando de contar situaciones parecidas con su *misma forma de habla*. Vera agregaba en varias ocasiones: "¡Ehh po! Muy lindo le sabe contar don Andit**u** ¿Qué no?" De todas las marcas de esta frase, no voy a hacer análisis lingüístico ni mucho menos, pero sí identifico el uso /u/ de "Andit*u*" como muy significativo, que en este caso lo era. Tanto Vera como Ali (muy quichuistas) no enunciaban la /u/ en todos los finales de palabras[8]. Sin embargo, esa **/u/** cobraba importancia *para Ali y para Vera* en ese momento, porque se trataba del momento de *imitar* a don Andy. Nótese la importancia de información sobre la situación en la que se pronuncian las palabras (o en este caso, un sonido significativo), con el fin de poder ubicarlas en su auténtico entorno cultural (cfr. Malinowski (1935).

En el día 15, estábamos en la sobremesa del almuerzo, parados algunos en la cocina, yo ya había comido 2 naranjas; don Coshmi entra, saca una naranja y me pregunta:

---

8 Como ya sabemos, nunca es necesario que se cumplan todos los fenómenos fonológicos (de supuesta "interferencia") entre lenguas. De acuerdo con cierto estereotipo, suele caracterizarse el habla castellana del bilingüe Q-C (y también de cualquier hablante de la castilla regional -yo incluido-) con marcas como la /u/ en final de palabra, en casos castellanos con terminación en /o/. Esto es por el régimen trivocálico originario /a/, /i/, /u/ del quichua.

C: Y? *Mishkila kara* o amarguta *naranjá*?

¿Y? ¿Dulce era o amarga la naranja?

Yo: *chayna, chayna,* tirando pa *wakcha, y chaki*

Más o menos, tirando para pobre, y seca

C: *wakcha*? Ah, claro, naranja fiera! (Risas)

¿Pobre? ¡Ah, claro, naranja fiera! (Risas)

Hachero durante 20 años completos, trabajando *en soledad* en el monte y sin ningún tipo de compañía. Quichuista, actualmente pastor evangélico, vio cosas raras estando solo en el monte, muchas veces. Cuento esto porque Coshmi conmigo fue muy distante y silencioso los primeros 20 días. Conforme yo iba mejorando mi rendimiento en el surco, Coshmi se acercó un día para preguntarme si era bandeño (de la ciudad de La Banda) y por qué venía a trabajar.

El momento clave fue que Coshmi se dislocó el tobillo al caer en un pozo de quirquincho (armadillo), mientras trabajábamos. *No quería ir al hospital*, pero el tobillo comenzó a hincharse cada vez más, hasta que tuvo que ir, llevado en la camioneta del proveedor hasta la ciudad de General Fringes (a 37 km.). Después de 4 días volvió al campamento y yo lo visitaba con mucha frecuencia. Trataba de animarlo contándole "de cualquier cosa" porque Coshmi *realmente estaba desanimado por no poder ir a trabajar con la cuadrilla*. Eso fue para él un modo muy grande de "apertura" conmigo: en su rostro podía ver un aprecio de mucha amistad. Dado que uno de mis argumentos era que *también* quería aprender quichua practicándolo con alguien (supuestamente yo no sabía, o sabía muy poco), Coshmi comenzó muy gradualmente a *preguntarme cosas en quichua*, lo cual me obligaba a *tratar* de responderle en el menor tiempo posible. Para Coshmi, era realmente un juego verbal que ponía en acción cada vez que me veía, y se divertía conmigo de un modo ameno, teniéndome paciencia mientras yo trataba de elaborar precariamente alguna respuesta en quichua. Solo cuando estábamos *con los demás*, Coshmi me hacía preguntas en quichua. Entiéndase que esto que describo es un contexto –ampliado– de situación que permite entender la conversación mostrada arriba.

En el día 18 estábamos sentados viendo cómo otros mayores jugaban al truco, apostando plata que habían traído desde Santiago, puesto que recién íbamos a ver *plata de la empresa* cuando volviéramos de la campaña. En el turno 5 de la conversación yo intenté *decir en quichua* algo gracioso, en el sentido de la masculinidad que estoy refiriendo: por ejemplo, preguntar si está bien dicha la frase de que un hombre esté copulando a otro, y la pregunta es irónica:

Andy: *chirichkan*?	¿Te hace frío?
Pedro: ari, *churaporani buzot*	Sí, me puse el buzo
Yo: pero *sikin timpulu apin*	Pero tiene el culo hervido
Andy: JAJA	JAJA
Yo: Carlos *qopuchkan*? ¿Así se dice?	¿Carlos le está dando? ¿Así se dice?
Andy: *rupapuchun*, decile	Que le queme, decile
Yo: *rupapuchun*?	¿Que le queme?
[Risas de todos]	[Risas de todos]

Este tipo de situaciones fueron posibles para mí –en el sentido de habilitación a preguntar algo en quichua– solo porque ya habían pasado 20 días y había logrado salir adelante con mi ritmo de desflore, y ya no precisaba la ayuda de don Eshti (cabecilla). Aquí bien vale un observación emergente: hay una habilitación para hablar quichua, pero solo fue posible (por ejemplo como con don Coshmi en el punto C) solamente porque ya había dado muestras de *trabajar bien*, cosa que me llevó –como dije– unos 20 días. Antes de eso, Coshmi jamás me dirigió la palabra, y yo hasta ese momento no había podido presentarme o preguntarle su nombre.

En otro caso, estábamos en la salida del lote, caminando. Y las referencias al "pene" o a la poca masculinidad del otro, son muy frecuentes como motivo de burla amistosa. Ali aparentemente preguntaba a don Andy como si estuviera interesado en su salud, y sin embargo la *picardía* inmediata, no pensada, imprevista, daba su estocada:

-Ali: ¿qué te duele?

-Don Andy: Sí, la rodilla

-Ali (inmediatamente) ¿Y no te duele poquitit*u* de las bolas para atrás? [el culo]

-Andy: Nooo, no, para nada

[Carcajadas de todos los presentes]

Marco nuevamente la /u/ en final de sílaba, con la misma intención que en el punto B). El caso aquí no era la broma misma de Ali, ni el interlocutor, sino que Ali estaba generando una situación graciosa *a la manera de Don Andy*, y más gracioso resultaba que era Don Andy el destinatario. Ali buscaba, así, mostrarse como un fiel narrador, fiel

bromista, fiel *pícaro* para hablar, *fiel seguidor de don Andy*. ¿Por qué? Recordemos que don Andy era quien casi monopolizaba el rol de narrador de cuentos y "casos" sobre trabajar en cosechas, y al mismo tiempo, era uno de los más experimentados trabajadores.

Estábamos hablando de comidas en la pieza, y entró Vera, que no es de nuestra pieza pero de vez en cuando se acercaba para *hablar macanas*:

Pedro: A mí me encanta la morcilla

Vera: ¿Te gusta la morcillita?

Pedro. Me encanta

Vera: Con razón andas *pashuku* [Muchas risas]

Pashuku es el caballo de paso, un caballo que no corre sino que solo camina y por esa poca actividad desarrolla una panza prominente. Aquí el *pashuku* no solo era en referencia a un caballo sino a un hombre con la panza engordada con morcilla (esto es, de tanto "tragar penes" de otros). Pero más gracioso resultaba por otra causa que aquí no se manifiesta: días antes, Pedro se había accidentado jugando a la *carrerita* con otro compañero, pero se cayó y se lastimó la rodilla. Eso le afectó por tres días el rendimiento. Las *cargadas* (burlas) lo comparaban con un caballo de carrera que Pedro tenía. Es por eso que haberle dicho *pashuku* a Pedro, contenía tanta gracia para los puebleros de la cuadrilla que lo conocían. El *pashuku* representa la oposición absoluta a la rapidez de un buen desflorador: no solo se burlaban de él sino que también le remarcaban la travesura que afectaba al rendimiento laboral.

La aplicación de Whatsapp recién estaba llegando en los escasísimos Androids. Mientra se enseña a usar la aplicación, se aprovecha *lúdicamente* para enviar mensajes en quichua. Todo el macro-evento de socialización masculina bilingüe se complementaba notoriamente con la tecnología. Nótese en los comentarios:

Pedro: A mí me llegan así los mensajes, TODOS LOS días, de ellos. Yo estoy en un grupo. Yo les contaba que estaba aquí <8> bueno || ahora les voy a poner [escribir] que estamos bien, que estamos aquí también, "no-so-tross-ta-m-bien-con-un-p-ie-en-elestribo-pee-ro-hoy-nos-han-hecho-*aka-chir*-las-puca-rá" [deletrea leyéndonos y teclea: "Nosotros bien con un pie en el estribo, pero hoy nos han *hecho cagar* las pucará"]

José -Jueves *na puntiasqayku paguyman*- mirá | en quichua Josecito (el jueves iremos punteando para nuestro pago)

Rami- Ahora andamos matando el segundo lote || con DOS surcos *huay* [*waay*, mi hijo, en el sentido de reclamar] || en dos días le entra la máquina al lote

Pedro [lee en voz alta]-*ANCHA UKU YUyas MANA atinku compañeroyshta* \ le he puesto | que desflorando mucho el agujero | no pueden ya nuestros compañeros || le pongo [Risas]

Imagen 3: Llegada al campamento después de trabajar en medio de la tormenta y las descargas eléctricas todo el día.

Observaciones

Son dos los problemas construidos hacia diferentes disciplinas:

1. Desde las escasas investigaciones se postula un proceso de desplazamiento lingüístico del quichua (entre otros, Lorenzino 2003, Alderetes y Albarracín 2004, 2005, Karlovich 2006). Recientemente, se describía el bilingüismo (Q-C) como un trayecto histórico desde mediados del siglo XIX (Grosso 2008: 92). Si bien estos estudios son fundamentales para entender aspectos de la lengua misma, hay un problema de acercamiento que afecta inevitablemente al estado de arte.

¿En qué incide el hecho de no contemplar determinados usos de la lengua en cuestión, sólo porque no se tiene llegada a él? ¿Qué decisiones metodológicas son afectadas por la limitación de la imaginación sociolingüística del investigador, respecto del *mundo social* donde es practicada la lengua? Dicho de otro modo: ¿qué niveles de interacción, contextos sociales, franjas etarias, trayectos grupales, ambientes de uso, y otros aspectos debemos tener en cuenta para "observar"

aquello que las investigaciones ven como *desplazamiento* en una lengua minorizada –u otros temas similares–? Lo que decidí hacer (*dejar afectarme* por el campo, o sería más correcto decir que el campo me obligó a ser afectado porque tenía un compromiso moral/laboral de no abandonarlo) lo que permite ver de otro modo los usos bilingües. Esto es, por fuera de cualquier diagnóstico sociolingüístico convencional sobre lenguas nativas, cuyas herramientas de recolección precisan de encuestas, entrevistas en profundidad o registros audiovisuales de interacciones cara-cara. Es la limitación de cierta imaginación sociológica, que reduce los usos de lenguas a ambientes naturalizados como la escuela, la familia, la comunidad, rituales u otros, pero no puede percibir (o no integra) aspectos corporales, afectivos, ideológicos, etc., inherentes al uso de lenguas pero que están fuertemente vinculados a dimensiones impensadas, por ejemplo –y teniendo en cuenta mi campo– la dimensión de *clase*.

Tomo un caso pequeño que *aparentemente* no guarda relación con el quichua: los modos de usar la mano para desflorar, y cómo esas dinámicas (diferenciadas y múltiples) de trabajo se articulan con un ambiente socio-laboral y determinados usos narrativos, lingüísticos, afectivos, etc. Esta situación delimitada no puede ser "captada" con herramientas de recolección sociolingüística, ni tampoco de cierta etnografía que precisa de la grabadora y del cuaderno de campo *in situ*. Solamente fue posible *estando allí*, es decir, entrampado moralmente y *sujeto* (porque no podía "irme") a normas de coerción corporal que no eran propias del rol del investigador. Todos estos aspectos son imprescindibles a la hora de pensar una *práctica de conocimiento* posible (no digo "metodología" a secas) para llegar a una trama más humana de una lengua.

Lo descripto en el punto 6 ("el pijudo"), puede parecer muy chocante al contar aspectos muy personales de los trabajadores migrantes. Ante cierta moralidad implícita (irreflexiva) en la metodología, se trataría siempre de un sujeto subalterno que debiera ser descripto solo en sus aspectos de resistencia hacia cierto orden dominante o cualquier otra elucubración militante. Sin embargo son situaciones "que tocan fibras íntimas: los asuntos socialmente controvertidos son delicados porque *afectan* a las personas, porque ponen algo (vital) en juego. Es por eso que es también vital que sean parte de las preguntas y materiales que hacen a una indagación propiamente etnográfica" (Quirós 2014: 57). Como bien consigna Favret-Saada ([1990] 2013), el material que se recolecta es de una densidad particular y su análisis nos lleva inevitablemente a romper con las certezas científicas mejor establecidas. No incluir en la trama situaciones moralmente "dudosas", o desde una moralidad implícita del cuaderno de campo (la *pija* de Samito) es no entender los detalles por donde la dimensión de clase articula las masculinidades *situadas* y donde la *picardía* juega un rol muy importante para estos trabajadores. Y todo esto, para llegar a entender cómo se configura el ambiente social que sostiene a la lengua quichua, que es mi objeto final: contándose chistes, hablándose

tonteras, demostrándose ser máquinas (fuerza y rapidez), jugando bien a las cartas, exponiendo jocosamente la supuesta homosexualidad del otro. Es que "en las etnografías estas situaciones, banales y recurrentes, de comunicación involuntaria y desprovista de intencionalidad, nunca son analizadas como lo que son: la ´información´ que estas situaciones aportan al etnógrafo son plasmadas en el texto, pero sin ninguna referencia a la intensidad afectiva que las acompañan en la realidad" (Favret-Saada [1990] 2013).

2. El trabajo rural migrante estacional ha sido abordado principalmente con una bibliografía más profusa, entre otros, en la literatura y la sociología regional o laboral de comienzos del siglo XX (Bialet Massé [1904] 2010, Abregú Virreira 1917, Canal Feijóo 1951, Biaggi *et al.* 2007, Desalvo 2009, Neiman 2009, Alberti y Martínez 2011, Ledesma y Tasso 2011, Tasso y Zurita 2013). Todos son trabajos imprescindibles como marco general de los procesos de acumulación de capital, de las condiciones de trabajo de esta fracción de la clase obrera, y son abordajes con fuentes empíricas que construyen una imagen "general" del sector (discriminado en tipos y condiciones de trabajo, ciclos migratorios, proveniencias, impacto en la economía local, tasa de ganancia empresarial, etc.). No obstante, hay limitaciones en el acercamiento para dar cuenta del *proceso vivo* del trabajo, imposible de establecer apriorísticamente con entrevistas en profundidad, historias de vida o con abordajes cuantitativos, que son parte fundamental de la construcción de datos que rigen en los estudios dominantes en sociología laboral agraria. La imaginación sociológica del entrevistador (con muchos problemas de acercamiento al ámbito de trabajo, principalmente por los controles internos de las empresas) no puede dar cuenta del *mundo social* que se vive dentro de un ambiente no vivenciado, y eso –se sabe– impacta notoriamente en el universo de preguntas en entrevistas (Briggs 1986). Esto es más notorio cuando se trata de mundos laborales muy distantes respecto de la clase social del investigador.

¿Qué implicancias tiene el trabajo migrante estacional en la socialización cultural/lingüística/laboral/sexual propia de sus zonas de residencia? Consigno así cuatro aspectos porque este ámbito laboral es un enorme aglutinador de trabajadores de distintos puntos geográficos de la Argentina extracéntrica. Estos son solo unos pocos temas no consignados en la literatura específica:

> La organización espacial que posibilita nuevas interacciones (dadas nuevas inversiones en infraestructura): por ejemplo, no es lo mismo una cuadrilla habitando –solos– una casilla muy precaria en 2009, que 25 cuadrillas habitando –y compartiendo– un campamento completo en 2014;
>
> la circulación de información sobre otros empleadores, otras condiciones de trabajo (mediado por el acceso reciente a dispositivos móviles y redes sociales) y nuevas ofertas laborales migrantes;

circulación de "datos" que les permiten hacer *comparaciones* y *caracterizaciones propias* sobre el desempeño y actitudes de cabecillas de cuadrilla, cocineros, capataces, jefes de zona, contratistas tercerizadores, reclutadores locales, agentes empresariales de reuniones previas donde se discute el "precio", etc.

transmisiones de contenidos culturales: transmisión de música zonal; discusiones de política local; anuncios de bailes y otros eventos culturales zonales, que a su vez posibilitan nuevos encuentros donde se arregla la *salida* para una nueva temporada;

un tipo clave de transmisión narrativa: *caudales* de narraciones humorísticas y anécdotas cuyo valor *táctico* es el impacto en su trayecto formativo como obreros –y mejores "calificaciones" a futuro desde los empleadores–;

el aprendizaje *gradual* de nuevos *bilingües tardíos* que deben socializarse en quichua porque integran cuadrillas compuestas casi en su totalidad por bilingües Q-C (Andreani, 2013), especialmente porque utilizan –en la mayor parte del tiempo– recursos de su repertorio quichua;

aprendizajes y anécdotas varoniles –entre los *changos*– sobre modos de relacionarse sexualmente con mujeres (cuidarse de algunas, comparar otras, "medirlas" según su capacidad de *coger bien o no*, modos de protección o no), etc.

Cierre: lengua y clase

Son muchos los temas que parecieran excluirse en la descripción de este trabajo, porque –aparentemente– no guardan *formalmente* una relación, desde mi *foco puesto* a priori en los usos del quichua.

En varios estudios recientes sobre etnografía y sociolingüística "no sólo el lenguaje es explorado como objeto de análisis, sino también las prácticas culturales en su conjunto (objeto de estudio de la etnografía). Éstas son puestas en discusión de diversos modos, y relevadas a través de maneras heterogéneas de hacer etnografía [que] se centra en la observación y la entrevista, mientras que para otros, el análisis de las interacciones cara-a-cara son la base del trabajo de reconstrucción etnográfica de los sentidos de las prácticas que se analizan" (Heras y Unamuno 2015: 7). ¿Cuál es, entonces, el estatuto que adquiere el lenguaje como objeto de estudio? Pregunto esto porque "el reconocimiento de que la comunicación etnográfica ordinaria –una comunicación verbal, voluntaria e intencional que apunta al aprendizaje del sistema de representaciones nativas– constituye una de las formas más empobrecidas de la comunicación humana. Ella es especialmente

inadecuada para proveer información acerca de los aspectos no verbales e involuntarios de la experiencia" (Favret-Saada 2013: s/d).

Reformulo la pregunta: ¿Cómo definir una política textual sobre el lenguaje, de acuerdo a las decisiones de investigación sobre lo que es –o no es– el *lenguaje* entendido como *proceso vivo*? No hay una resolución definitiva, porque el tipo de transcripción, análisis y exposición de fragmentos verbales registrados digitalmente, conllevan teorías implícitas sobre el lenguaje mismo que muchas veces no manejamos y no exteriorizamos (Duranti 2000, Pérez Milans 2009). En este trabajo no desarrollo más la descripción de contexto de muchísimas situaciones registradas, donde –en parte y a veces exitosamente– yo era parte activa de la esfera de la conversación (por ejemplo, en 5.4) pero otras veces –como dije antes– realmente pude sentarme a escuchar *lo que ellos tenían para decirse* entre sí (cfr. Quirós 2014: 56) y no dirigiéndose a mí como el etnógrafo que escucha, respecto de los procesos que los aquejaban o de las *macanas* con que interactuaban. Tal como propone Briggs (1986) respecto de la entrevista de investigación social, yo cumplía con dos premisas: a) entré al mundo social del trabajo de los demás, participando activamente en él; b) la grabadora estaba en eventos de *conversación*, y no de entrevista. Como Geertz también proponía (1988), conversar es lo más complicado de lograr, y es el punto de llegada que va más allá de cualquier evento comunicativo artificial como una entrevista.

Ahora bien, si afirmo que *clase* es un configurador, no significa que haya cedido a un marxismo doctrinario (en todo caso, a los malos epígonos de Marx) sobre el determinismo económico. La dimensión de clase está debajo del análisis de los aspectos emergentes en el campo, simplemente porque –en este escenario– es la que articula a los demás, y permite entender ciertas motivaciones muy indirectas que el determinismo económico no podría explicar. Partiendo de situaciones triviales (ej. contarse chistes) desde la descripción misma damos cuenta del *rol que cumple la productividad narrativa-bilingüe dentro de esta relación social de producción específica, que, a su vez, termina configurando (por diversas vías) los procesos culturales de estas poblaciones.*

Otro aspecto de *clase* que ayuda mucho es en (ahora sí lo digo) la determinación de los ambientes de conversación *posteriores* a la campaña. Una vez que volví de la desflorada, las charlas posteriores que tuve con *otros* desfloradores con quienes no compartí –porque pertenecían a Figueroa, un departamento provincial al norte–, me permitieron entender muchísimos elementos que jamás habría tenido en cuenta con las 22 entrevistas previas de 2012.

Nótese que el tratar de describir las condiciones *situadas* de un chiste narrado entre *los changos* o entre los viejos, ofrece evidencias de una dimensión de *clase* que no está inferida desde variables más visibles como el salario del trabajador,

la plusvalía de la empresa multinacional o al control laboral de los empleadores (Desalvo 2009), sino a otro aspecto. El procedimiento registrado ocurría –en general– del siguiente modo:

> a) los chistes en castellano/quichua no eran dichos por cualquier persona, sino por don Andy, es decir, el amigo de 63 años del cabecilla, de confianza y el segundo con más edad de toda la cuadrilla;
>
> b) varios *changos* pretendían emular a don Andy, intentando hablar como él y tratando de decirlo del mismo modo gracioso;
>
> c) el modo de identificarse inmediatamente con don Andy eran determinadas marcas de habla, asociadas a la complicidad y donde se evidencian indicadores del quichua: /u/ en finalización de palabra, junto con tonos medios y altos en determinadas frases de remate, reparación de temas o caracterización del personaje que se relata;
>
> d) estos "imitadores" también son *muy quichuistas* como don Andy, es decir que no todos estaban habilitados a actuar en el rol de "emuladores" de los chistes;
>
> e) los chistes y cuentos eran casi siempre referidos a temas del trabajo migrante, a personajes que *trabajan lerdo*, o a referencias sexuales sobreentendidas donde el objeto de burla era algún hombre con marcaciones homosexuales, es decir, desmarcaciones muy "naturales" en un ambiente solo de hombres trabajando en un lote;
>
> f) *la quichua* aparece en varios oyentes participantes, ya sea como comunicación fáctica (muletillas que acompañaban el relato: "ari che?"), o como comentario de cierre –una "reparación" a modo de *síntesis* del cuento- en simultáneo y después de las risas del relato terminado.

De este modo, no es cualquier discurso, no es cualquier enunciador, y no es el uso de lenguas en cualquier momento: la dimensión de clase *cruza* las prácticas y las hablas, y las configura en un determinado sentido. Es *clase* en tanto conciencia para sí, pero también como un sentido práctico manifestado frecuentemente en toda la *campaña* de trabajo. Aquí *clase* también es el proceso vivo de don Andy, su humor, la búsqueda de *los changos* de lograr manifestar (simular) el humor de él. Dicho de otro modo, utilizando estos y muchos otros repertorios de su bilingüismo *situado*, y con sus narrativas *pícaras* en la castilla o en quichua, sobre ser un buen profesional de la chala.

En síntesis, no sería posible comprender *la productividad situada de narrativa bilingüe* si no estuviera atravesada por este tipo de relación de explotación, y por estos tipos de obreros agrupados bajo una relación laboral que lleva casi medio

siglo, con estos empleadores multinacionales. Así, solamente por esta vía corporal de la investigación, fue posible entender la acumulación gradual de trabajos muy duros en su propia memoria corporal-lingüística-masculinizada, que los fue forjando como *máquinas pícaras*.

Referencias citadas

Abregú Virreira, Carlos. 1917. *La vida del peón en los obrajes del Chaco santiagueño*. Santiago del Estero: El autor.

Adelaar, W. F. H. 1995. "Raíces lingüísticas del quichua de Santiago del Estero". En: *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. pp. 25-50. Buenos Aires: UBA.

Albarracín, Lelia I. 2011. *La quichua. Gramática, ejercicios y vocabulario*. Tomo II. Buenos Aires: Dunken.

_____. 2009. *La quichua. Gramática, ejercicios y vocabulario*. Tomo I. Buenos Aires: Dunken.

Albarracín Lelia I. y Jorge R Alderetes. 2005. "La lengua quechua en el noroeste argentino. Estado actual, enseñanza y promoción". En: Serafín Coronel Molina y Linda Grabner-Coronel (comps.), *Lenguas e identidades de los Andes. Perspectivas ideológicas y culturales*. Quito: Abya Yala.

_____. 2004. El quechua en Argentina. El caso de Santiago del Estero. *International Journal of the Sociology of Language*. (167): 83-93.

_____. (comps.). 2002. *El Quichua Santiagueño por Ricardo J.L. Nardi*. Buenos Aires: Dunken.

_____. 2001. La problemática de una comunidad bilingüe en nuestro país. *Actas del Primer Congreso sobre Problemáticas Sociales Contemporáneas*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional de Santa Fe.

Alberti, Alfonsina y María José Alberti. 2012. El acceso al trabajo migrante en Santiago del Estero y Misiones: una mirada desde la lógica de los actores). *Trabajo y Sociedad*. 17 (15): 343-362.

Alderetes, J. R. 2001. *El quichua de Santiago del Estero: Gramática y vocabulario*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Andreani, Héctor. 2013. Migración, maíz y silencio. Notas sobre el bilingüismo (quichua-español) de los trabajadores "golondrina" santiagueños. *Gazeta de Antropología*. 29 (1) 2.

Andreani, Héctor. 2014. *Quichuas, picardías y zorros. Conflictos y tácticas en una comunidad* bilingüe. Santiago del Estero: Edunse.

Biaggi, Cristina, Cecilia Canevari y Alberto Tasso. 2007. *Mujeres que trabajan la tierra. Un estudio sobre las mujeres rurales en Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos.

Bialet Massé, Juan. [1904] 2010. *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas*. La Plata: Ministerio de Trabajo de la Provincia de Buenos Aires.

Bravo, Domingo. 1965. *Estado actual del quichua santiagueño*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Briggs, Charles. 1986. "Aprendiendo cómo preguntar. Un enfoque sociolingüístico del rol de la entrevista en las investigaciones en ciencias sociales". Cap. III, *Learning how to ask*. Cambridge: University Press.

Canal Feijóo, Bernardo. [1951] 2010. *Ensayos sobre cultura y territorio: de la estructura mediterránea. Teoría de la ciudad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Desalvo, Agustina. 2009. Los obreros santiagueños en el desflore de maíz. Proceso y condiciones de trabajo. *Anuario del Centro de Estudios e Investigaciones en Ciencias Sociales*. 3 (3): 129-148.

Desalvo, Agustina. 2013. "¿Campesinos u obreros? Un estudio actual sobre la llamada población campesina de Santiago del Estero (2009-2012)". Tesis doctoral en sociología. Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Duranti, Alessandro. 1992. "Etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis". En: Frederick J. Newmeyer (coord.). *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*. Vol. 4, pp. 253-274. Madrid: Visor.

Duranti, Alessandro. 2000. *Antropología Lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.

Favret-Saada, Jeanne. 2013. Ser afectado. *Avá*, (23): 58-67.

García, Miguel. 2012. *Etnografías del encuentro. Saberes y relatos sobre otras músicas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Garriga Zucal, José. 2012. "Josecito... te van a cagar a pinas". Miedo y sentido comun en el trabajo de campo. *Estudios en Antropología Social*. 2 (1): 15-24.

Geertz, Clifford. 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Guber, Rosana. 2010. *La etnografía. Campo, método y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI

Grosso, José Luis. 2008. *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Gumperz, John. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heras, Ana y Virginia Unamuno. 2015. Hacia una Mirada Interaccional y Multimodal de las Políticas Públicas Educativas. *Archivos analíticos de políticas educativas*. 23 (94): 1-13.

Karlovich, Atila. 2006. "De la oralidad a la escritura". En: Mario Tebes y Atila Karlovich (comps.), *Sisa Pallana: antología de textos quichuas santiagueños*. Buenos Aires: EUDEBA.

Lorenzino, Germán A. 2003. "Bilingüismo y migración urbana: el quechua santiagueño". En: *Selected Proceedings of the First Workshop on Spanish Sociolinguistics*. pp. 53-60. Somerville: Lotfi Sayahi.

Malinowski, Bronisław. [1935] 1961. *Coral gardens and their magic*. 2 vols. Nueva York: Dover Publications.

Marcus, George. 2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*. 11 (22): 111-127.

Neiman, Guillermo. 2009. "Estudio exploratorio y propuesta metodológica sobre trabajadores agrarios temporarios". Con la colaboración de Marcelo Bachur (MTESS) y Andrés Resa (RENATRE) Ministerio de Economía y Producción, Secretaría de Agricultura Ganadería, Pesca y Alimentos. *Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios* (PROINDER) Buenos Aires.

Niklison, José E. 1915. *Informe sobre las condiciones de vida y trabajo en los territorios federales de Chaco y Formosa*. Boletín del Departamento Nacional del Trabajo, N° 32, Buenos Aires.

Peirano, Mariza. 2014. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. 20 (42): 377-391.

Pérez Milans, Miguel. 2009. La construcción de corpus sociolingüísticos en la investigación etnográfica escolar: dilemas asociados. *EMIGRA Working Papers*. (107): 1-13.

Pozzio, María. 2011. *Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud*. Buenos Aires: Antropofagia.

Quirós, Julieta. 2014a. Etnografiar mundos vívidos: desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Revista Publicar*. 12 (17): 47-65.

_____. 2014b. El neoaluvión zoológico. Avatares políticos de una migración de clase. *Cuadernos de antropología social*. (39): 9-38.

Stark, Louisa R. 1985. "Historia del Quichua de Santiago del Estero". En: H. M. Klein y L. R. Stark (eds.), *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. pp.732-752. Austin: Universidad de Texas.

Tasso, Alberto. 2007. *Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de economía capitalista en Santiago del estero. 1870-1940*. Buenos Aires: Alción

Tasso, Alberto y Carlos Zurita. 2013. Aves de paso. Los trabajadores estacionales de Santiago del Estero. *Trabajo y Sociedad*. (21): 33-47.

Villafañe, Laura. 1988. "El comportamiento del sufijo _ta en el quichua santiagueño". Tesis de maestría inédita en Lingüística Comparativa de Lenguas Aborígenes Americanas. Universidad de Leiden, Leiden.

Como sucede con las fotos familiares, quienes hacemos antropología nos encontramos con imágenes de las que sabemos poco. Sus dueños, ya fallecidos, no han dejado indicaciones ni leyendas, ni siquiera el año escrito en el reverso. Quienes conocieron al/los retratados no atinan a dar con la escena, el lugar y la gente, y apuestan sus interpretaciones. En la Argentina sabemos que el hombre ubicado a la derecha de la foto, con un cigarrillo en la mano y con anteojos y barba, es Leopoldo J. Bartolomé, uno de los autores de este volumen (sección 3). Sus colegas de entonces dicen que estaba muy joven y por lo tanto la foto debía ser de su trabajo de campo en el Chaco a fines de los años 1960, con su estudio sobre movimientos agraristas. En vez, Gabriela Schiavoni reconoce un pequeño secadero de yerba mate en la pequeña construcción de paja del costado derecho de la segunda foto. Además, su hija Paula Bartolomé, que nos la proporcionó, dice que su aspecto y entorno es la Misiones a comienzos de los '70, porque Leopoldo se parece mucho a cómo lo recuerda de chica, cuando lo acompañaba con su hermana mayor Mara en las visitas a los colonos yerbateros los fines de semana. ¿Será que en aquella oportunidad Leopoldo fue con un técnico del INTA en Presidencia Sáenz Peña, Chaco? ¿Será que fue con un técnico al departamento Apóstoles de la provincia de Misiones? En todo caso, añadimos otras dos fotos con las que ésta forma una serie. Y si alguien sabe dónde fue tomada y en qué circunstancia, ALA y estas coordinadoras le agradeceremos se comunique con nosotras en esta pequeña historia que, como tantas, tiene final abierto.

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ISBN: 978-9915-9333-4-4